LA RELIGION ÉGYPTIENNE

INTRODUCTION A L'HISTOIRE DES RELIGIONS — 1

LES ANCIENNES RELIGIONS ORIENTALES

I

LA RELIGION ÉGYPTIENNE

par
Jacques VANDIER
Conservateur des Musées Nationaux

précédée d'une
INTRODUCTION A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

AVANT-PROPOS GÉNÉRAL
par René DUSSAUD
Membre de l'Institut

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE
par H.-C. PUECH

DEUXIÈME ÉDITION
revue et corrigée



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN - PARIS

—

1949

DÉPOT LÉGAL

1re édition .. .. .. 15 mai 1944
2e — .. .. .. 3e trimestre 1949

INTRODUCTION A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

AVANT-PROPOS GÉNÉRAL

par René Dussaud

Le succès rencontré par la collection Clio auprès du public cultivé et des étudiants, a engagé les Presses Universitaires de France à publier une introduction à l'Histoire des Religions sur le même plan. Il n'y a pas là double emploi, car on s'accorde à reconnaître que l'histoire des religions constitue une discipline à part qui a nécessité, à l'École des Hautes Études, la constitution d'une section spéciale d'enseignement. L'histoire des religions ne saurait, en effet, se confondre ni avec l'histoire des cités ou des États, ni avec celle des institutions proprement dites. Surtout elle se distingue par la méthode avec laquelle on doit l'aborder.

La méthode historique stricte ne peut suffire pour étudier les croyances et leurs formes systématisées que sont les mythologies, ni pour rendre compte des rites oraux ou manuels. On l'a bien vu lorsque nombre d'historiens ont purement et simplement retranché de leur exposé les légendes dont les anciens peuples aimaient à entourer leur origine. Renan n'avait pas hésité à déclarer : « Les critiques à l'esprit borné qui nient l'existence des périodes obscures sur lesquelles on n'a pas de documents rigoureusement historiques, se privent de la partie la plus vraie et la plus importante de l'histoire. Un roman est à sa manière un document quand on sait dans quelle rela-

tion il est avec le siècle où il fut écrit (1). » *Des travaux récents témoignent qu'on a renoncé à l'intransigeance de Grote comme à l'hypercritique de Ettore Pais.*

D'autre part, il est certain que croyances, mythes ou rites se maintiennent avec une remarquable fixité au cours des siècles ou même des millénaires sans presque subir d'atteinte. Il en résulte qu'on est en droit de coordonner, avec certaines précautions, des renseignements appartenant à des époques différentes, ce qui est contraire à la méthode historique ordinaire.

Depuis longtemps il est apparu que certains mythes ou rites revêtent une forme analogue chez des populations sans contact possible. Il faut donc éviter, sans raisons historiques, de conclure d'après une similitude à un emprunt de peuple à peuple. N'eût-elle d'autre résultat que de nous mettre en garde contre des conclusions trop hâtives concernant le monogénisme, la méthode comparative aurait rendu un grand service à nos études ; mais en constatant la répétition des mêmes phénomènes, elle a singulièrement élargi l'horizon : un fait bien établi permet d'en éclairer d'autres similaires qui ne sont plus conservés qu'à l'état de survivance.

*Bien qu'il n'entre pas dans l'exposé, présenté ici, des diverses religions de dépasser le stade historique proprement dit pour aborder la phénoménologie, nous ne pouvons négliger de rappeler les grandes étapes parcourues depuis plus de deux siècles par l'histoire des religions. C'est à partir de la fin du XVII*e *siècle, après les premiers esssais de critique biblique dus à Richard Simon et que perfectionna Jean Astruc, qu'on découvre l'ethnographie et l'orientalisme. Le P. Lafitau et le président de Brosses* (2) *collectionnent, sans chercher à les expliquer autrement que* « *par la crainte et la folie* », *nombre de faits curieux d'où il résulte que, si différentes que soient les croyances humaines, elles mettent en jeu les mêmes forces, souvent avec les*

(1) *Histoire du peuple d'Israël*, I, p. xv.
(2) Nous renvoyons à la bibliographie que M. H.-C. Puech a dressée à la suite de cet avant-propos et qui le complète.

mêmes moyens, enfin que ces forces donnent lieu à des personnifications et à des mythes étonnamment semblables. C'est ce que Fontenelle expose dans L'origine des fables *dont A. Lang a pu dire : « Les adeptes de E. B. Tylor, de Mannhardt, de Gaidoz et d'autres ne semblent pas se douter qu'ils répètent seulement les idées que s'était faites le neveu de Corneille à ce sujet* (1). »

En 1777, le Journal des Savants *présente la théorie astrale de François Dupuis, développée en 1794 sous le titre :* Origine de tous les cultes. *L'histoire des dieux — même la vie de Jésus — ne représenterait qu'une allégorie du cours des astres. Ces idées, vite frappées de discrédit, seront cependant reprises à la fin du XIX*e *siècle par les assyriologues dits panbabyloniens.*

D'une tout autre portée est la symbolique de Fr. Creuzer appliquée aux peuples anciens et particulièrement aux Grecs. Il faut noter qu'on devait attendre encore vingt ans le déchiffrement de l'égyptien et qu'on ne connaissait de l'Inde que ce qu'en avait rapporté Anquetil Duperron. Creuzer pensait que, très anciennement, les Pélasges avaient connu une religion de caractère élevé s'inspirant du monothéisme venu d'Orient. Le sacerdoce aurait été obligé, pour éduquer le peuple, de lui présenter le dogme sous la forme de symboles dont le sens était déjà perdu à l'époque d'Homère. Les dieux ne sont plus alors que des personnages poétiques ; les mythes sont rabaissés au rang d'historiettes. Pour retrouver l'ancienne valeur du symbole il fallait recourir à Plotin, Porphyre et Proclus. Du côté rationaliste une violente opposition se manifeste, notamment avec J. H. Voss et Lobeck. Ce dernier, dans son Aglaophamus (1829), *affecte un parfait scepticisme au sujet des mystères d'Éleusis et de Samothrace. Les archéologues Welker, Gerhard, Panofka et, à leur tête, Ottfried Müller, s'attachent à repousser comme un blasphème l'influence de l'Orient et proclament l'originalité de la mythologie grecque. Ottfried Müller estimait que les tribus thraces et pélasgiques avaient voué un culte particulier à la*

(1) Cité par Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, IV, p. 7.

Terre-Mère et aux divinités chthoniennes ; il expliquait la forme primitive des dieux comme un produit du caractère des différentes peuplades ; mais il ne s'interdisait pas dans ses Prolégomènes (1) *de s'instruire des religions de l'Inde et de la Perse ainsi que des peuples nordiques. Si des savants comme Félix Lajard s'égarèrent à accepter sans retenue le système symbolique, si Raoul Rochette et Movers en retinrent surtout l'origine orientale des mythes grecs, E. Renan présenta de sérieuses critiques, marquant qu'avant de passer au symbole le mythe est significatif ; il en donnait un exemple avec Glaucos, « un dieu créé par des matelots en qui se résume toute la poésie de la vie marine, telle qu'elle apparaît à de pauvres gens »* (2). *En traduisant la* Symbolique, *Guigniaut dut adapter l'œuvre au point d'en modifier fortement l'esprit.*

Après s'être laissé séduire par le symbolisme de Creuzer, les frères Grimm s'en détachent pour mettre en valeur les Deutsche Sagen *et tendent à montrer que ce n'étaient point les prêtres et les sages qui avaient créé les mythes, mais le peuple. En cela l'accord se fit avec Ottfried Müller, pour qui chaque peuple avait conçu ses propres dieux. J. Grimm insista sur l'importance que présente la langue comme lien du groupe ethnique.*

Cette vue de linguiste devait connaître une fortune inattendue par la publication des Védas faisant apparaître les rapports qui, aussi bien dans le langage — sanscrit, grec, latin, slave, etc. — que dans la mythologie, permettaient de constituer une famille indo-européenne. La correspondance est certaine entre Zeus ou Iovis et l'indien Dyaus, le vieux haut-allemand Ziu, le nordique Tyr. Toutefois l'école, dite naturiste ou de mythologie comparée, se divise sur l'interprétation des mythes. Ceux-ci, pour A. Kuhn, retracent la lutte des éléments, particulièrement l'orage. Pour Max Müller, les Védas glorifient surtout le soleil. L'astre du jour brille, produit

(1) Albert Réville, *Revue de l'Hist. des Religions*, IX, p. 133 et 273, en a donné un large résumé.
(2) *Études d'histoire religieuse*, 3e édition, 1858, p. 20.

l'aurore ou le crépuscule, assure le bien-être, chasse les nuées ou même tue ; les nombreuses épithètes qu'on lui attribue, finissent par représenter autant de divinités, suivant l'adage nomina numina. *Ainsi Héraclès, Persée, Œdipe, d'autres encore, n'étaient que des aspects différents du soleil, ce qui eût bien surpris les Grecs. Ces fantaisies de l'école sont si bien critiquées par Andrew Lang, tant au point de vue étymologique qu'exégétique, que la mythologie comparée sombre définitivement. De son côté, Bergaigne, examinant l'offrande, la prière et le sacrifice dans la religion védique, marquait une réaction d'un tout autre genre, que développeront les travaux de A. Hillebrandt, en accordant au rite une grande importance comme générateur de mythes. Et cependant, il n'est pas douteux que l'élément naturiste a joué un grand rôle dans l'élaboration des mythes et dans l'organisation du culte. Ainsi Preuss a bien mis en évidence, dans les anciens cultes mexicains, les mythes et rites de renouvellement des dieux du soleil et du feu, de la pluie et de la végétation. On ne peut négliger non plus — comme l'attestent les travaux d'Usener, de Gruppe et de Dumézil — les considérations linguistiques. Faut-il ajouter que le mythe n'a pas seulement pour objet d'être une explication ? Il a son rôle liturgique, étant généralement récité au cours de la cérémonie rituelle. Ainsi, on ne doit pas perdre de vue que les formes mythiques sont variées à l'extrême et l'on se gardera de les plier à un même système.*

La théorie de l'animisme a été magistralement coordonnée par Tylor ; elle repose sur deux croyances que les observations ethnographiques ont mises en évidence. L'une a trait au rôle de l'âme individuelle qui survit après la mort ; la seconde concerne les autres esprits, y compris les grandes divinités. Tylor définit l'âme et ses fonctions comme « la cause de la vie et de la pensée chez l'individu qu'elle anime, la maîtresse indépendante de la conscience et de la volonté de son possesseur corporel, présent ou passé ; elle peut laisser le corps loin derrière elle et se transporter rapidement de place en place ; elle est généralement impalpable et invisible, mais elle est susceptible

de manifester quelque propriété physique, elle apparaît aux hommes, dans la veille ou dans le sommeil, comme un fantôme séparé du corps, mais en ayant gardé l'apparence ; après la mort de ce corps, elle continue d'exister et d'apparaître, et elle a la faculté de pénétrer, de dominer et d'agir dans le corps d'autres hommes, d'animaux et même au sein d'objets inanimés » (1). *Primitivement, comme font les enfants, l'homme ne distingue pas entre animé et inanimé : tout lui apparaît doué d'une âme ou, si l'on veut, d'un esprit ; les astres eux-mêmes ont été adorés parce qu'on les concevait comme la demeure d'un esprit. Au besoin, comme dans les rites de fondation ou de consécration, on donne une âme aux édifices, aux ponts ou aux représentations figurées. En particulier, l'âme des morts est douée d'une puissance redoutable, et certains historiens ont admis que le premier culte avait été celui des ancêtres* (2). *Les observations ethnographiques du XVIII*e *siècle, les systématisations du président de Brosses et d'Auguste Comte sont à l'origine de cette théorie, qui reçut l'appui d'Herbert Spencer. Elle fut complétée par les admirables travaux de Mannhardt issus des recherches des frères Grimm.*

D'après Mannhardt, les mythes sont de très anciennes représentations propres à chaque peuple qui, avec le progrès de la civilisation, sont restées confinées dans les classes inférieures de la société (3). *Ainsi, les esprits des bois, des champs, de la maison, les nixes et les fées, etc., qui ont leurs correspondants dans les Dryades, les Nymphes, les Néréides, les Centaures, les Satyres, etc., dérivent de représentations religieuses primitives. Leur rôle a été considérable dans les anciennes sociétés et quand, par la suite, elles ont fait l'objet d'exercices littéraires, elles ont été vidées de leur signification religieuse. Elles se sont le mieux conservées dans le culte de la Terre-Mère* (4) *et*

(1) Tylor, *La civilisation primitive*, tr. fr., I, p. 497.
(2) Il y a là une porte ouverte sur l'évhémérisme dont il faut se garder d'abuser.
(3) Les recherches sur les croyances populaires constituent le folklore (Volkskunde). En France, elles ont eu pour organe la revue *Mélusine*, dirigée par feu Gaidoz. Quand on le peut, il faut prendre soin de différencier le mythe, objet de croyance, du simple conte. Les coutumes doivent particulièrement retenir l'attention.
(4) Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig, 1905.

dans celui de Dionysos. La théorie de Mannhardt concernant les dieux agraires — complétée par celle du sacrifice du dieu développée par Frazer — a connu la plus remarquable réussite. Les plantes croissent et les fruits mûrissent grâce à l'esprit de la végétation qui les pénètre. La moisson aurait pour résultat de détruire cet esprit si, par des rites appropriés, on ne le récupérait et le ranimait. Mannhardt expliquait par là le rite d'Adonis, et les textes du XIVe siècle avant notre ère, découverts à Ras Shamra (Syrie), ont apporté à cette explication la plus brillante confirmation.

Sur les observations précises de Codrington, Marett, en 1900, a établi l'existence d'une notion religieuse qui, plus ancienne que celle d'esprit, nous fait remonter au stade préaniministe ou animatiste où l'on conçoit une force personnelle, tel le mana *mélanésien* (1), *d'origine mystérieuse et plus ou moins abondamment distribué entre les êtres et les choses. Cette notion est encore perceptible dans le* genius *latin, la* vis abdita quaedam *de Lucrèce, le* daïmon *des Grecs. Alexandre Moret a expliqué qu'en Égypte « le* Ka *est une sorte de génie* (genitor) *de la race humaine et de la nature entière ; il anime matière, chair, esprit... », et il lui trouve un équivalent exact dans le* mana *des non-civilisés. A la même notion, Hubert et Mauss rattachent celle de sacré,* qodesh, *que Robertson Smith a dégagée dans les religions sémitiques et dont Rudolph Otto a élargi la signification dont la caractéristique est d'être séparée, redoutable, et frappée de tabou, c'est-à-dire d'interdit religieux* (2).

Dès le début du XVIIIe siècle, les missionnaires ont signalé le totémisme chez les Indiens de l'Amérique du nord : chaque clan se considérait comme apparenté à telle espèce végétale ou animale dont il prenait le nom. En 1869, Mac Lennan montre que tout un système sociologique, notamment l'exogamie, était lié au totémisme. Et tandis qu'il

(1) Bonne définition du mana par H. HUBERT et M. MAUSS, *Année Sociologique*, VII, p. 108 et suiv.

(2) Sur la définition exacte des termes totem et tabou, qu'on emploie souvent à tort, voir *Année Sociologique*, IX, p. 248 et suiv.

proposait d'y reconnaître l'origine de la zoolâtrie et de la phytolâtrie, on en vint à se demander si les institutions totémiques ne constituaient pas un stade nécessaire de l'évolution humaine, qui expliquerait le développement ultérieur du rituel et du mythe.

Spencer et Gillen apportèrent sur le totémisme australien des observations précises qui amenèrent Sir James Frazer à modifier l'opinion qu'il avait exprimée en 1887 et à conclure dans son grand ouvrage Totemism and Exogamy *qu'il n'y avait pas là matière à un culte véritable. Le totémisme serait simplement fonction de la croyance à la réincarnation de l'ancêtre mort dans un nouveau-né. Ces conclusions n'ont généralement pas été adoptées. É. Durkheim, examinant à son tour les données nouvelles, montra que si la notion du totémisme paraissait atténuée chez certaines tribus australiennes, ce n'était pas une raison pour infirmer les résultats acquis d'autre part. En somme, « la religion totémique ne se bornait pas à prescrire des abstentions, mais impliquait des prestations actives, chants, danses, prières, sacrifices par effusion de sang, repas communiels, etc. »* (1). *D'une manière générale, « le totémisme est la religion, non de tels animaux ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres sans pourtant se confondre avec aucun d'eux »* (2).

Par là on est ramené à la notion de mana. *On peut même considérer l'âme, en tant, toutefois, qu'elle est douée de puissance, comme une fraction du* mana ; *il n'y a pas antériorité d'une notion sur l'autre, mais coexistence.*

Dans l'état actuel de nos connaissances, ces vues se présentent comme une utile hypothèse de travail. L'examen des types religieux élémentaires permet de constater qu'à un stade ancien, chaque fonction de la vie était envisagée comme l'effet d'une puissance (numen) *qu'on peut tenir pour un fractionnement du* mana. *Voilà pourquoi on*

(1) *L'Année Sociologique*, V, p. 116.
(2) Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 269.

trouve chez certains peuples plusieurs âmes, même en dehors de l'âme extérieure (1). *Chez les Israélites, la* néphesh *représente l'âme végétative, celle qu'on nourrit, tandis que la* rouah *est l'âme spirituelle. Ailleurs, cette puissance s'anthropomorphise et préside à l'acte. Ainsi* Vagitanus *devient le génie qui ouvre la bouche du petit enfant, tandis que* Cunina *protège le berceau. Usener a montré l'importance de ces dieux temporaires et spéciaux, les* dii certi *ou* Sondergötter. *De même, la jeunesse ou la fortune ne sont pas conçues comme des abstractions, mais comme des puissances particulières, et vénérées comme telles.*

Robertson Smith a cherché à appliquer le totémisme à l'étude du culte, et si sa tentative a échoué, du moins en a-t-il tiré des considérations utiles. Pratiquant la fraternisation par le sang, le blood-covenant, *le clan adoptait un dieu au point de ne plus former avec lui qu'une seule et même chair. Dès lors, ce protecteur tout puissant des hommes devenait le père de toute la race. Le sacrifice primitif aurait été le sacrifice totémique dans lequel le clan mange collectivement le totem ; il communie dans le totem pour s'en incorporer les vertus. Cependant l'animal totem n'est pas toujours une espèce comestible et, d'autre part, nombre d'exemples invoqués par R. Smith n'ont rien de totémique. Enfin, il n'est pas démontré que les Sémites, dont on utilise ici les pratiques, aient connu le stade totémique. Malgré tout, il subsiste que le sacrifice est bien le rite essentiel du culte parce qu'il met en mouvement, avec le maximum d'efficacité, le « sacré » qu'on ne peut aborder et dont on ne peut se dégager sans les plus grandes précautions.*

Partant de deux rituels bien définis, le rituel védique et le rituel hébraïque, et les analysant dans le détail, H. Hubert et M. Mauss ont fixé les éléments essentiels du sacrifice, acte par lequel on consacre quelque chose qui sert « d'intermédiaire entre le sacrifiant, ou l'objet qui doit recevoir les effets utiles du sacrifice, et la divinité à qui le

(1) Pour Frazer, le rameau d'or, dont le successeur du prêtre de Némi devait s'emparer, renfermait l'âme extérieure du prêtre, en même temps dieu de la végétation.

sacrifice est généralement adressé » (1). *Tout en conservant l'essentiel des découvertes de Robertson Smith et en précisant le détail de cette insigne consécration* (2), *ces deux savants ont eu le mérite d'écarter du sacrifice les faits totémiques auxquels l'exégète anglais s'était étroitement attaché. Il y faut joindre la prière, qui souligne l'acte de purification, affirme l'union au dieu, et formule les demandes.*

L'œuvre de Sir James Frazer occupe une place à part. Débutant sous les auspices de R. Smith, il donne d'abord deux articles remarqués Tabou *et* Totemism *à l'*Encyclopaedia Britannica ; *mais son œuvre capitale, dont il a considérablement élargi les éditions successives, est le* Golden Bough. *Il y a groupé une riche documentation sous trois idées maîtresses : « celle de la magie sympathique, que personne n'avait encore développée avec une telle abondance et une telle exactitude d'information ; celle du meurtre du prêtre-roi, influencée par la théorie de R. Smith sur le sacrifice, mais dégagée de toute relation avec le totémisme ; celle de la similitude des rites agraires à travers le monde, directement empruntée à Mannhardt »* (3). *Frazer a appliqué avec une rare maîtrise la méthode anthropologique, qui étudie les mythes et les rites anciens en les comparant à des croyances encore vivantes. Il a développé la théorie du tabou, expliqué les rites d'initiation par la mise à mort rituelle suivie d'une renaissance, montré l'extraordinaire extension de la magie sympathique, ainsi appelée parce qu'on agit sur les personnes ou sur les choses en imitant l'acte qu'on veut provoquer ou en traitant la partie pour le tout. Cependant, la théorie doit être complétée par l'observation de Marett qu'en dehors de l'association des idées, il y a de la part du magicien une impulsion mystérieuse et créatrice de la fin désirée, à base de* mana.

De ce rapide tableau d'ensemble, il résulte qu'à l'usage les diffé-

(1) Hubert et Mauss, *Mélanges d'Histoire des Religions*, 1909, p. 15.

(2) Il faut prendre soin de différencier la simple offrande qui, sous les formes les plus variées, comporte aussi une consécration, mais d'un type simplifié qui rejaillit sur l'offrant.

(3) Salomon Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, IV, p. 25.

rents systèmes arrivent à se pénétrer les uns les autres. Aucun ne suffit à résoudre tous les problèmes que pose la multiplicité des formes religieuses ; mais il en est peu qui n'aient apporté quelque élément à l'intelligence des faits constatés.

Les questions d'origine sont insolubles. Remarquant qu'on ne connaît pas de peuples où les mythes des dieux ne fassent que d'éclore, A. Lang en conclut qu'il faut laisser sans réponse la question de savoir quels sont les premiers germes du divin. La controverse sur les « grands dieux » paraît avoir reçu quelque lumière des observations de Spencer et Gillen, qui ont établi l'existence dans les tribus australiennes d'esprits personnels puissants et non malfaisants qui président aux diverses opérations de l'initiation, ce qui, contrairement à l'opinion de Frazer, range ces cérémonies parmi les actes religieux.

Quant à la définition de la religion, elle est limitée par certains au monde des dieux. Les autres, embrassant largement les faits religieux et y englobant même les actes magiques, difficiles à distinguer quand ils n'ont pas le caractère de maléfices, rangent sous le terme de religion un ensemble de croyances et de pratiques mues par le désir de communiquer avec les forces mystérieuses de la nature et de participer à leur action.

Avant tout, il y a lieu d'acquérir une documentation de base, aussi précise que possible, sur les éléments qui constituent les diverses religions et de mesurer leur développement. Avec les découvertes qui se sont produites depuis un siècle, la matière est devenue si abondante, elle est le plus souvent d'accès si difficile parce que étroitement liée aux progrès philologiques, que seuls les spécialistes rompus à la discussion des textes et au maniement des idées peuvent assumer la tâche de la présenter. Armés comme ils le sont, il leur appartiendra d'étudier les divinités de chaque groupe, les sanctuaires, le rôle des prêtres, les croyances, les fêtes et les mystères, le culte des morts et des héros, en un mot l'organisation religieuse des différents peuples, car de même qu'il n'y a pas de peuple sans religion, il n'y a pas de reli-

gion sans rites. Le meilleur de notre programme consiste dans le choix de nos collaborateurs, auxquels nous avons hâte de céder la parole. L'un d'eux, M. Henri-Charles Puech, a bien voulu dresser une bibliographie générale qui orientera le lecteur dès l'abord, et lui offrira un classement des travaux dont nous venons de lui présenter rapidement l'historique.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

par H.-Ch. Puech

I. — Instruments généraux de travail

INTRODUCTIONS A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

A. Réville, *Prolégomènes à l'histoire des religions* (Paris, 1881).

E. Goblet d'Alviella, *Introduction à l'histoire générale des religions* (Bruxelles, 1887).

F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (Londres, 1896 ; 6e éd., Londres, 1914).

H. G. Lamers, *Der wetenschap van den godsdienst* (2 vol., Utrecht, 1896-1898).

C. P. Tiele, *Inleiding tot de godsdienstwetenschap* (Amsterdam, 1898 ; 2e éd., 1900). Trad. angl. : *Elements of the Science of Religion* (Édimbourg-Londres, 1897-1899). Trad. allem. : *Einleitung in die Religionswissenschaft* (Gotha, 1899-1901).

M. Jastrow, *The study of religion* (Londres, 1901).

C. H. Toy, *Introduction to the history of religions* (Boston, 1913 ; 2e éd., Cambridge, Mass., 1924).

R. Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions* (Paris, 1914).

N. Söderblom, *Einführung in die Religionsgeschichte* (Leipzig, 1920 ; 2e éd. améliorée, 1928).

J. Wach, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschafts-theoretischen Grundlegung* (Leipzig, 1924).

G. van der Leeuw, *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis* (Harlem, 1924).

T. H. Robinson, *An outline introduction to the history of religions* (Oxford, 1926). Trad. fr. par G. Roth : *Introduction à l'histoire des religions* (Paris, 1929).

A. Anwander, *Einführung in die Religionsgeschichte* (Munich, 1930).

K. Bellon, *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis* (Antwerpen, 1935).

A. DREXL, *Grundriss der Religionswissenschaft* (*Handbuch der Religionswissenschaft*, I, 1) (Innsbruck, 1938).

E. O. JAMES, *Comparative Religion. An Introductory and Historical Study* (Londres, 1938).

A. C. BOUQUET, *Comparative Religion. A short Outline* (Londres, 1942 ; nouv. éd., New-York, 1946).

MANUELS ET HISTOIRES GÉNÉRALES

C. P. TIELE, *Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten* (Amsterdam, 1876). Trad. fr. de M. VERNES : *Manuel de l'histoire des religions. Esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes* (Paris, 1880 ; éd. remaniée, 1885). La trad. all., donnée en 1880 par WEBER sous le titre : *Kompendium der Religionsgeschichte*, a été, à partir de sa 4e éd. (Berlin, 1912), entièrement refondue par N. SÖDERBLOM (6e éd., 1931). C'est sur la 5e éd. du *Kompendium* de SÖDERBLOM (1920) qu'a été faite la trad. fr. de W. CORSWANT : *Manuel d'histoire des religions* (Paris, 1925).

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1887-1889). Sur la 2e éd. (refondue, et en collaboration, Fribourg, 1897) une trad. fr. a été faite, sous la direction de H. HUBERT et I. LÉVY (*Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1904. Important Avant-Propos de HUBERT, pp. V-XLVIII). Nouvelle éd. remaniée du *Lehrbuch* (Tubingue, 1905). La 4e éd., entièrement refondue sous la direction d'A. BERTHOLET et ED. LEHMANN, constitue, en fait, un nouvel ouvrage (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vol., Tubingue, 1924-1925).

A. MENZIES, *History of Religion* (Londres, 1895 ; 4e éd. revue, 1914).

C. VON ORELLI, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Bonn, 1899 ; 2e éd., 2 vol., 1911 et 1921).

J. K. INGRAM, *Outlines of history of religion* (Londres, 1900).

H. A. GILES (en collaboration), *Great religions of the world* (Londres, 1901).

Religious Systems of the World (Londres, 1901).

K. VOLLERS, *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhang* (Iéna, 1907 ; 4e éd., 1921).

S. REINACH, *Orpheus. Histoire générale des religions* (Paris, 1909 ; nombr. éd.).

C. C. MARTINDALE (en collaboration), *Lectures on the history of religions* (Londres, 5 vol., 1910-1911). Trad. ital. en 3 vol. (Florence, 1913, 1914 et 1920.)

J. BRICOUT (en collaboration), *Où en est l'histoire des religions ?* (2 vol., Paris, 1911-1912).

J. HUBY (en collaboration), *Christus. Manuel d'histoire des religions* (Paris, 1912 ; plusieurs éd.). Éd. néerlandaise, revue et augmentée, sous le titre *Christus. Handboek voor de geschiedenis der godsdiensten* (Utrecht-Bruxelles, 1948).

N. TURCHI (en collaboration), *Manuale di storia delle religioni* (Turin, 1912 ; 2e éd. augm., 1922). — *Le religioni del mondo* (Rome, 1946).

G. F. MOORE, *History of religions* (Édimbourg, t. I, 1914, 2e éd., 1920 ; t. II, 1920). Trad. ital. par G. LA PIANA : *Storia delle religioni* (2 vol., Bari, 1922).

E. W. HOPKINS, *The history of religions* (New-York, 1918).

J. A. MONTGOMERY (en collaboration), *Religions of the Past and Present* (Philadelphie-Londres, 1918).

A. JEREMIAS, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Munich, 1918 ; 2e éd., 1923).

G. A. BARTON, *The religions of the world* (2e éd., Université de Chicago, 1919).

Th. KAPPSTEIN, *Die Religionen der Menschheit* (Munich, 1920).

C. CLEMEN, *Die nicht christlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand* (2 fasc., Leipzig, 1921).

J. LEIPOLDT (et autres), *Handbuch der Religionswissenschaft* (Berlin, 1922).

J. RICHTER, *Die Religionen der Völker* (Munich-Berlin, 1923 ; 2e éd. 1927).

H. Th. OBBINK, *De godsdienst in zijn verschijningsvormen* (Amsterdam, 1923 ; 2e éd., Groningue, 1947).

Ed. LEHMANN (en collaboration), *Illusteret Religionshistorie* (Copenhague, 1924). — *Illustrered religions-historia* (Stockholm, 1924).

R. E. HUME, *The world's living religions. An historical Sketch with special references to their sacred scriptures and in comparaison with christianity* (éd. revue, New-York, 1926 ; nouv. éd., 1944).

C. CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas* (2 vol., Heidelberg, 1926 et 1931).

C. CLEMEN (en collaboration), *Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte* (Munich, 1927). Trad. fr. par J. MARTY : *Les religions du monde. Leur nature, leur histoire* (Paris, 1930).

A. ANWANDER, *Die Religionen der Menschheit. Einführung in Wesen und Geschichte der ausserchristlichen Gottesvorstellung, nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch* (Fribourg-en-Brisgau, 1927).

P. WURM, *Handbuch der Religionsgeschichte* (nouv. éd. entièrement refondue par Alf. BLUM-ERNST, Stuttgart, 1929).

H. BALCZ, K. BETHE, V. CHRISTIAN (en collaboration), *Die Religionen der Erde in Einzeldarstellungen* (Leipzig-Vienne, 1929).

A. MICHELITSCH, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Graz, 1930).

H. L. FRIESS et H. W. SCHNEIDER, *Religion in Various Cultures* (New-York, 1932).

P. TACCHI VENTURI, *Storia delle Religioni* (2 vol., Turin, 1934 et 1936 ; 2e éd., Turin, 1941).

H. H. GOWEN, *A history of religions* (Londres, 1934).

E. E. KELLETT, *A short history of religions* (New-York, 1934).

D. CINTI, *Storia delle Religioni. I culti di tutti i popoli antiche e moderni. Dottrine, riti, usanze* (2 vol., Milan, 1934 et 1936).

F. PULLICH, *Religionshistorie* (Copenhague, 1936).

G. MENSCHING, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Leipzig, 1940).

G. VAN DER LEEUW (en collaboration), *De godsdiensten der wereld* (Amsterdam, 1940-1941 ; 2e éd., 1948).

M. GORCE et R. MORTIER (en collaboration), *Histoire générale des Religions*, I-IV (Paris, A. Quillet, 1944-1948). Cinquième et dernier tome à paraître en 1949.

G. MENSCHING (en collaboration), *Handbuch der Religionswissenschaft.* I, *Allgemeine Religionsgeschichte* : J. LEIPOLDT, *Die Mysterien. Das Christentum* ; B. SPULER, *Der Islam (Sunniten)* ; R. STROTHMANN, *Der Islam (Sekten)* (Berlin, 1948).

Deux histoires des religions sont en préparation : l'une, sous la direction de M. BRILLANT, à la librairie Bloud & Gay (Paris), l'autre, dirigée par Fr. KÖNIG, et qui aura pour titre *Christus und die Religionen der Erde*, à la maison d'édition Harder (Vienne).

RÉPERTOIRES BIBLIOGRAPHIQUES, BIBLIOGRAPHIE

Pour les publications antérieures à 1915, on peut consulter :

L. H. JORDAN, *Comparative Religion. Its genesis and growth* (Édimbourg, 1905, en particulier, ch. XII, pp. 415-480). — *Comparative Religion. Its adjuncts and allies* (Londres, 1915). — *Comparative Religion. A survey of the recent Literature (1906-1910)* (Édimbourg, 1910 ; 2e éd. augm., Londres, 1920).

L. SALVATORELLI, *Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni* (Rome, 1914).

Pour la littérature postérieure à 1921, un *Bibliographisches Beiblatt*, confié aux soins de K. D. SCHMIDT, est publié par la *Theologische Literaturzeitung* (Leipzig, depuis 1922).

Sous le titre de *Science des Religions*, le catalogue 67 de la Librairie orientaliste P. Geuthner (Paris) comprend une bibliographie formée jusqu'ici de quatre fascicules (« Généralités » et art. « Adoration » — « Mysticisme »), parus en 1935, 1937 et 1939.

Un fichier est fourni par l'Administration du *Catalogue des livres imprimés de la Bibliothèque du Congrès*, à Washington.

Des bulletins bibliographiques sont donnés par la *Revue de l'Histoire des Religions* (réguliers avant 1914), par l'*Archiv für Religionswissenschaft* (ceux de CLEMEN sont, de 1914 à 1923, réunis à part sous le titre de *Religionsgeschichtliche Bibliographie*), par la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, par les *Recherches de Science religieuse*, par la *Revue historique*, par la *Revue des Sciences religieuses* ou, en Allemagne, par la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, le *Jahresbericht des literarischen Zentralblattes* ou le *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*.

DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES

F. A. LICHTENBERGER, *Encyclopédie des sciences religieuses* (13 vol., Paris, 1876-1882).

J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (13 vol., Édimbourg, 1908-1923).

F. M. SCHIELE (en collaboration avec H. GUNKEL et O. SCHEEL), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (5 vol., Tubingue, 1909-1913). Une deuxième édition, entièrement refondue, a été publiée, sous la direction de H. GUNKEL et de L. ZSCHARNACK et en collaboration avec A. BERTHOLET, H. FABER et H. STEPHAN, également à Tubingue et en 5 volumes, de 1926 à 1932.

M. A. CANNEY, *An Encyclopaedia of Religions* (Londres, 1921).

J. BRICOUT, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* (6 vol., Paris, 1925-1928 ; un vol. de Suppléments, 1929-1933).

R. INCE, *A dictionary of religion and religions* (Londres, 1936).

A. ANWANDER, *Wörterbuch der Religion* (Wurtzbourg, 1947).

V. FERM, *An Encyclopaedia of Religion* (New-York, 1947).

Malgré son titre, qui paraît en restreindre la portée, le *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, édité par E. HOFFMANN-KRAYER et H. BÄCHTOLD-STÄUBLI (10 vol., Berlin-Leipzig, 1927-1942), est des plus utiles pour les études de religion comparée.

SOURCES, CHOIX DE DOCUMENTS, TEXTES D'ÉTUDE

Religionsgeschichtliches Lesebuch, éd. par A. BERTHOLET (Tubingue, depuis 1908 ; 2e éd., depuis 1926).

Främmande Religionsurkunder i urval och öftersättning, éd. par N. SÖDERBLOM (4 vol., Stockholm, 1908).

Quellen der Religionsgeschichte, éd. par la « Religionsgeschichtliche Kommission bei der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen » (12 sections, Leipzig et Gœttingue, depuis 1909).

Religions-Urkunden der Völker, éd. par J. BŒHMEN (Leipzig, depuis 1909).

Religiöse Stimmen der Völker, éd. par W. OTTO (Iéna, depuis 1912).

Textbuch zur Religionsgeschichte, éd. par Ed. LEHMANN (Leipzig, 1912), depuis par Ed. LEHMANN et H. HAAS (2e éd., 1922).

Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis, éd. par C. CLEMEN (Bonn, depuis 1920).

Testi e Documenti per la storia delle religioni, éd. par R. PETTAZZONI (Bologne, depuis 1929).

Plus élémentaires sont les collections dirigées, l'une par H. LIETZMANN et K. WEIDEL, l'autre par J. WALTERSCHEID : *Religionskundliche Quellenhefte* (Leipzig-Berlin) et *Religiöse Quellenhefte* (Dusseldorf).

RECUEILS D'ILLUSTRATIONS, CARTES, STATISTIQUES

J.-Fr. BERNARD (avec gravures de B. PICART), *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (7 vol., Amsterdam, 1723-1737 ; 2 vol. suppl., 1743).

H. HAAS (en collaboration), *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* (Leipzig-Erlangen, puis Leipzig, depuis 1924).

Très nombreuses illustrations dans l'*Histoire générale des Religions* publiée, sous la direction de M. GORCE et R. MORTIER, aux éditions A. Quillet (5 vol., Paris, 1944-1949).

K. STREIDT, *Religionskarte der Erde* (Munich, 1929).

Tableaux statistiques dans D'ESPIERRE, *Les religions dans les différents pays du monde. Statistiques et graphiques* (Braine-le-Comte, Belgique, 1929).

Sur l'état actuel des religions, E. BOUVIER, *Les religions depuis 1914*, dans *Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé Alfred Loisy* (Paris-Amsterdam, 1928), III, pp. 207-225, et V. T. A. FERM (en collaboration), *Religion in the twentieth Century* (Toronto, 1948).

Sur la pratique religieuse dans la France contemporaine, G. LE BRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (2 vol., Paris, 1942 et 1945).

PÉRIODIQUES

Revue de l'Histoire des Religions (Paris, depuis 1880).

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft (Berlin-Steglitz, depuis 1886).

Revue des Religions (Amiens, 1889-1896 ; a fusionné ensuite avec *Le Muséon*).

Année Sociologique (Paris, 1896-1912 ; nouv. sér., 1923-1925). Complétée, depuis 1934, par les *Annales Sociologiques*. Doit reparaître en 1949.

Revue d'Histoire et de Littérature religieuses (2 séries, Paris, 1896-1907, puis 1910-1914 et 1920-1922).

Archiv für Religionswissenschaft (Fribourg-en-Brisgau, depuis 1898, puis Leipzig, à partir de 1904).

Studi religiosi (Florence, 1901-1907).

The Hibbert Journal (Londres, depuis 1902).

Review of Religions (Qadian, Punjab, Inde, depuis 1902).

Rivista storico-critica delle scienze teologiche (Rome, 1905-1910).

Anthropos (St. Gabriel-Mödling, près Vienne, depuis 1906, et Fribourg, en Suisse, depuis 1940).

The Harvard Theological Review (New-York et Cambridge, U. S. A., depuis 1907).

Revue des Sciences philosophiques et théologiques (Le Saulchoir, à Kain, Belgique, puis Paris, depuis 1907).

Recherches de Science religieuse (Paris, depuis 1910).

Bilychnis. Rivista di studi religiosi (Rome, 1912-1930).

Rivista di scienza delle religioni (1916).

Die Hochkirche, devenue en 1933 *Eine heilige Kirche. Zeitschrift für Kirchenkunde und Religionswissenschaft* (Munich, depuis 1918).

Religio. Rivista di studi religiosi (Rome, depuis 1919).

Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi (Pérouse, depuis 1920).

Journal of Religion (Chicago, depuis 1921).

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (Paris-Strasbourg, depuis 1921).

Revue des Sciences religieuses (Strasbourg, depuis 1921).

Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Rome, puis Bologne, depuis 1925).

Ricerche Religiose (Rome, depuis 1925).

Eranos-Jahrbuch (Zurich, depuis 1933).

Storia delle Religioni (Turin, depuis 1936).

The Review of Religion (New-York, depuis 1936).

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Munster-en-Westphalie, depuis 1938).

Zalmoxis. Revue des études religieuses (Paris, depuis 1938).

Religion och Bibel (Stockholm, depuis 1941).

A consulter également les revues, anciennes ou modernes, d'ethnographie, de folklore, de sociologie, etc. (*Zeitschrift für Ethnologie, Revue d'Ethnographie et de Sociologie, Ethnos* (Stockholm), *Mélusine, Folk-lore, Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires, Revue des Traditions Populaires, Revue suisse des traditions populaires, Zeitschrift für Volkskunde, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, American Anthropologist, Sociological Review*, etc.).

COLLECTIONS

Annales du Musée Guimet : série in-4° (Paris, depuis 1880) ; série in-8°, « Bibliothèque d'études » (Paris, depuis 1892) ; série in-12, « Bibliothèque de vulgarisation » (Paris, depuis 1889 ; comprend plusieurs séries de conférences faites au Musée ; a pris, depuis 1949, le titre de « Bibliothèque de diffusion »).

Collections de conférences données sous les auspices de fondations ou d'associations soit anglaises ou écossaises (*The Bampton Lectures, The Hibbert Lectures, The Gifford Lectures*, etc.) soit américaines (*The American Lectures on the history of religions, The Hartford-Lamson Lectures on the religions of the world*, etc.) dont on trouvera une liste dans L. H. Jordan, *Comparative Religion. Its genesis and growth* (Édimbourg, 1905), pp. 385-388 et 568-572.

École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses. *Bibliothèque* (Paris, depuis 1889) ; *Annuaire* (Paris, puis Melun, et, à nouveau, Paris, depuis 1892).

Handbooks on the history of religions, éd. par M. Jastrow (New-York, depuis 1895).

Les religions des peuples civilisés (Paris, Dujarric, depuis 1900).

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, fond. par A. Dieterich et R. Wünsch (Giessen, depuis 1903).

Religionsgeschichtliche Volksbücher, dir. par F. M. SCHIELE (Tubingue depuis 1904).
Religions ancient and modern (Londres, depuis 1905).
Bibliothèque d'histoire des religions (Paris, Lethielleux, depuis 1907).
Mythologische Bibliothek, éditée par la *Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung* (Leipzig, depuis 1907).
Études sur l'histoire des religions (Paris, Beauchesne, depuis 1909).
Religionswissenschaftliche Bibliothek, fond. par W. STREITBERG et R. WÜNSCH (Heidelberg, depuis 1910).
Beiträge zur Religionswissenschaft, éd. par la *Religionswissenschaftliche Gesellschaft* de Stockholm (1er fasc., 1913-1914 ; la suite est publiée dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, qui contient aussi les *Vorträge* de la *Religionswissenschaftliche Gesellschaft* de Hambourg).
Bibliothèque historique des religions (Paris, Leroux, depuis 1914).
Olaus Petri Stiftelsens Serie (en suédois ; quelques trad. fr., angl. et all.).
Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig (Leipzig).
Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte (Bonn).
Storia delle Religioni, dir. par R. PETTAZZONI (Bologne, depuis 1921).
Religiöse Stimmen der Völker, dir. par W. OTTO (Iéna, depuis 1923).
Aus der Welt der Religion. Forschungen und Berichte, éd. par Er. FASCHER et G. MENSCHING (Giessen, depuis 1924).
Publications de la Société Ernest Renan (Paris, depuis 1924).
Collection d'études mythologiques, dir. par S. LÉVI, puis par G. DUMÉZIL (Paris, Adrien-Maisonneuve, depuis 1934).
Mythes et Religions, dir. par P.-L. COUCHOUD (Paris, Leroux, depuis 1939).
Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici, dir. par E. DE MARTINO (Turin, depuis 1947).
Les dieux et les hommes, dir. par G. DUMÉZIL (Paris, G. P. Maisonneuve, depuis 1948).

II. — ENSEIGNEMENT, SOCIÉTÉS, MUSÉES, CONGRÈS

ENSEIGNEMENT

VAN HAMEL, *L'enseignement des religions en Hollande* (*Revue de l'Histoire des Religions*, I, 1880, pp. 379-385).
M. VERNES, *L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions. Son enseignement en France et à l'étranger* (Paris, 1887).

J. Réville, *La situation actuelle de l'enseignement de l'histoire des religions* (*Revue de l'Histoire des Religions*, XLIII, 1901, pp. 58-74).

L. H. Jordan, *Comparative Religion. Its genesis and growth* (Édimbourg, 1905, pp. 580-604). — *The study of Religion in the Italian Universities* (en collaboration avec B. Labanca), Oxford, 1909. — *The study of Religion in the German Universities* (*Expository Times*, XXII, 1911, pp. 198-201, et XXIII, 1912, pp. 136-139. — *The study of Religion in Italian Universities. A half-century's survey* (*The American Journal of Theology*, XXIII, 1919, pp. 41-60).

C. Clemen, *Das Studium der allgemeinen Religionsgeschichte an den deutschen Universitäten* (*Deutsche Akademische Rundschau*, VI, 1924, pp. 4-5).

Une chaire d'histoire des religions a été créée en 1873, à l'Université de Genève ; quatre en Hollande, en 1876 ; une à l'Université libre de Bruxelles, en 1884 ; une à l'Université de Berlin, en 1910, et, par la suite, trois autres aux Universités de Leipzig, de Marbourg et de Bonn. Trois chaires consacrées à la discipline en Suède (Universités d'Upsal et de Lund, École Supérieure de Stockholm). D'autres existent, en outre, à Rome, à Leeds, etc.

En France, un enseignement d'histoire des religions est donné à la Faculté des Lettres de Paris (Institut d'histoire des religions : certificat de licence afférent à cette matière), à la Faculté des Lettres de Strasbourg (plusieurs cours libres ou plus ou moins réguliers dans d'autres Universités), aux Facultés de Théologie protestante et catholique de l'Université de Strasbourg, aux Instituts Catholiques de Paris, de Lille, de Lyon et de Toulouse. Une chaire d'histoire des religions a été créée en 1879 au Collège de France. Toutes les religions sont étudiées à la Section des Sciences religieuses (5[e] Section) de l'École pratique des Hautes Études, à la Sorbonne, section organisée en 1886 et qui délivre un diplôme sur présentation de thèse. Sur son histoire, sa composition, ses règlements, voir J. Toutain, *La Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes Études de 1886 à 1911* (*Annuaire* de la Section, Paris, 1911, pp. 9-103) ; M. Vernes, *Les caractères de l'École pratique des Hautes Études — sciences religieuses — et sa place dans l'Enseignement Supérieur français* (même *Annuaire*, Paris, 1916, pp. 19-54) ; A. Moret, *Discours*, dans *Célébration du Cinquantenaire de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes Études* (Paris, 1937, pp. 3-21).

Sur les historiens modernes des religions, on pourra consulter *Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, éd. par Er. Stange (Leipzig), et la série d'études amorcée en 1940 par la revue *Eine heilige Kirche* (Munich) sous le titre : *Religionsforscher des 20. Jahrhunderts*.

SOCIÉTÉS SCIENTIFIQUES

Parmi les associations qui ont pour but de promouvoir les études d'histoire religieuse, on citera : la *Société Ernest Renan* (Paris), le *Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte* (Leipzig), la *Religionswissenschaftliche Gesellschaft* (Hambourg), la société de même titre de Stockholm, l'*Eranos-Gesellschaft* (Ascona, Suisse), l'*American Society of comparative Religion* (New-York), *The History of Religion Club* de l'Université de Harvard, *The comparative Religion Club* de l'Université de Chicago, la *Society for the Study of Religions* (Londres), l'*Associazione « Ernesto Buonaiuti » per gli studi storico-religiosi* (Rome), la *Genootschap van godsdiensthistorici* (Amsterdam).

MUSÉES

Si l'on excepte les musées ethnographiques, folkloriques ou archéologiques, il n'existe pas de musée spécialement consacré à l'histoire des religions en dehors du *Musée Guimet*, fondé à Lyon en 1879 et transféré à Paris en 1888 (réplique, reconstituée à l'aide des doubles, à Lyon depuis 1911). Encore ce Musée a-t-il tendu à restreindre son champ aux religions et à l'art de l'Extrême-Orient.

CONGRÈS

Amorcés à Stockholm en 1897, sept *Congrès internationaux d'histoire des religions* se sont jusqu'ici tenus : à Paris, en 1900 (*Actes*, 4 vol., Paris, 1901-1902) ; à Bâle, en 1904 (*Verhandlungen*, 1 vol., Bâle-Paris, 1905) ; à Oxford, en 1908 (*Transactions*, 2 vol., Oxford, 1908) ; à Leyde, en 1911 (*Actes*, 1 vol., Leyde, 1913) ; à Paris, en 1923 (*Actes*, 2 vol., Paris, 1925) ; à Lund, en 1929 (*Actes*, 1 vol., Lund, s. d. [1929]) ; à Bruxelles, en 1935 (*Recueil* — résumé — *des communications*, Bruxelles, 1935. Un certain nombre des communications ont été publiées dans les *Mélanges Fr. Cumont*, Bruxelles, 1936). Le prochain Congrès prévu doit se tenir à Amsterdam, en 1950.

III. — Histoire de la discipline

O. Gruppe, *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu der orientalischen Religionen*, I (Leipzig, 1887), ch. I : *Uebersicht über die wichtigen Versuche die Entstehung des Cultus und des Mythus zu erklären.*

E. Hardy, *Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung* (*Archiv für Religionswissenschaft*, IV, 1901, pp. 45-66, 97-135, 193-228).

L. H. JORDAN, *Comparative Religion. Its genesis and growth* (Édimbourg, 1905).

J. RÉVILLE, *Les phases successives de l'histoire des religions* (Paris, 1909).

H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, I : *Son histoire dans le monde occidental* (Paris, 1922 ; 3e éd. rev. et corr., 1929).

R. PETTAZZONI, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (Bari, 1924).

Ed. LEHMANN, *Zur Geschichte der Religionsgeschichte* (A. BERTHOLET-Ed. LEHMANN, *Lehrbuch des Religionsgeschichte*, 4e éd., I, Tubingue, 1925, pp. 1-22). — *Der Lebenslauf der Religionsgeschichte* (*Actes du VIe Congrès international d'histoire des religions*, Lund, 1929, pp. 44-52) = *L'évolution de l'histoire des religions* (*Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, IX, 1929, pp. 421-427).

W. SCHMIDT, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion* (Munster-en-Westphalie, 1930). Trad. fr. par A. LEMONNYER : *Origine et évolution de la religion* (Paris, 1931).

Fr. R. MERKEL (qui annonce depuis longtemps (cf. *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, LI, 1936, p. 53) le premier tome d'une *Geschichte der Erforschung fremder Religionen in Europa*), *Die älteste holländische Religionsgeschichte* (*Nieuw Theologisch Tijdschrift*, 1933, pp. 217-231). — *Anfänge religionsgeschichtlicher Forschung in Europa* (*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, LI, 1936, pp. 42-54). — *Lessing und Herder als Religionshistoriker* (*Nieuw Theologisch Tijdschrift*, 1936, pp. 129-143). — *Die Erforschung primitiver Religionen* (*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, LII, 1937, pp. 17-26). — *Anfänge der Erforschung germanischer Religion* (*Archiv für Religionswissenschaft*, XXXIV, 1937, pp. 18-41). — *Anfänge der Erforschung amerikanischer Religionen* (*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, XII, 1936, pp. 66-82). — *Der Islam im Wandel abendländischen Verstehens* (même revue, XIII, 1937, pp. 68-101). — *Zur Geschichte der Erforschung chinesischer Religionen* (même revue, XV, 1939, pp. 90-107). — *Anfänge der Erforschung indischer Religionen* (*Rudolf Otto-Ehrung*, Berlin, 1940, fasc. 2, pp. 39-86). — *Beiträge zur vergleichenden Religionsgeschichte*, I (*Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVI, 1939, pp. 193-214) et II (*ibid.*, XXXVII, 1941, pp. 201-230).

Pour l'histoire des sciences religieuses en France, plus spécialement, on consultera :

A. VAN GENNEP, *Religions, mœurs et légendes*, Ve série (Paris 1914), pp. 93-125.

R. MAUNIER, *Introduction à la Sociologie* (Paris, 1929), pp. 67-99.

Diverses notices dans l'ouvrage collectif : *La Science française*, t. II (nouv. éd. ref., Paris, s. d. [1933]).

H.-Ch. PUECH et P. VIGNAUX, *La science des religions* (*Les Sciences sociales en France. Enseignement et Recherche*, Paris, s. d. [1937], pp. 134-162).

IV. — QUESTIONS CONNEXES : MYTHOLOGIE, MAGIE, MYSTIQUE

MYTHE ET MYTHOLOGIE GÉNÉRALE

H. STEINTHAL, *Allgemeine Einleitung in die Mythologie* (*Archiv für Religionswissenschaft*, III, 1900, pp. 249-273 et 297-323).

H. USENER, *Mythologie* (*Archiv für Religionswissenschaft*, VII, 1904, pp. 6-32, reproduit dans *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig-Berlin, 1907, pp. 39-65).

H. LESSMANN, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig, 1908).

S. A. MURRAY, *Manual of Mythology*, rev. par W. H. KLAPP (New-York, 1933).

C. G. JUNG et K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam-Leipzig, 1942).

Les publications relatives à la mythologie comparée seront mentionnées dans la Section V, à propos de la méthode comparative en général.

W. WUNDT, *Völkerpsychologie*, IV-VI : *Mythus und Religion* (3 vol., 2e éd., Leipzig, 1910-1925).

L. R. FARNELL, *The Value and the Methods of Mythologic Study*, dans *Proceedings of the British Academy*, IX, 1919, pp. 37-51.

H. GÜNTERT, *Von der Sprache der Götter und Geister* (Halle, 1919).

E. BETHE, *Märchen, Sage, Mythus* (Leipzig, 1922).

Th. W. DANZEL, *Die psychologischen Grundlagen der Mythologie*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XXI, 1922, pp. 430-439.

E. CASSIRER, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig, 1922). — *Philosophie der symbolischen Formen*, II : *Das mythische Denken* (Berlin, 1925). — *Sprache und Mythos* (*Studien der Bibliothek Warburg*, VI, Leipzig-Berlin, 1925).

B. MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology* (Londres, 1926).

H. BROCHER, *Le mythe du héros et la mentalité primitive* (Paris, 1932).

K. Th. PREUSS, *Die religiöse Gehalt der Mythen* (Tubingue, 1933).

L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1935).

J. H. ROSE, *Mythology and Pseudo-Mythology*, dans *Folk-lore*, LXVI, 1935, pp. 9-36.

G. DUMÉZIL, *Temps et Mythes* (*Recherches philosophiques*, V, Paris, 1936, pp. 235-251).

R. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme* (Paris, s. d. [1938]).

A.-H. KRAPPE, *La genèse des mythes* (Paris, 1938).

E. EHNMARK, *Anthropomorphism and Miracle* (Uppsala-Leipzig, 1939).

G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1940).

Fr. MEDICUS, *Das Mythologische in der Religion* (Erlenbach-Zurich, 1944).

V. LAROCK, *La pensée mythique* (Bruxelles, 1945).

M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, 1947), pp. 220-255.

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 350-372 (avec bibliographie).

Sur les rapports entre le mythe et le rite, S. H. HOOKE (en collaboration), *Myth and Ritual* (Oxford, 1933) et *The Labyrinth* (Londres, 1935) ; discussion critique dans C. KLUCKHOHN, *Myths and Rituals*, dans *Harvard Theological Review*, XXXV, 1942, pp. 45-79.

A. DE GUBERNATIS, *Zoological Mythology* (Londres, 1872). Trad. fr. : *La mythologie zoologique ou les légendes animales* (2 vol., Paris, 1874). — *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal* (2 vol., Paris. 1878-1882).

O. DÄHNHARDT, *Natursagen*, 3 vol. (Leipzig-Berlin, 1907-1912).

L. H. GRAY et G. F. MOORE (en collaboration), *The Mythology of all races* (13 vol. ill., Boston, 1916-1932).

G. LANOË-VILLÈNE, *Le livre des symboles. Dictionnaire de symbolique et de mythologie* (4 vol. parus : *A* à *CO*, Bordeaux, puis Paris, 1926-1930).

A. BONNERJEA, *A Dictionary of Superstitions and Mythology* (Londres, 1927 et suiv.).

A.-H. KRAPPE, *Mythologie universelle* (Paris, 1930).

J. CINTI, *Dizionario Mitologico* (Milan, 1935).

F. GUIRAND (en collaboration), *Mythologie générale* (Paris, 1935).

R. PETTAZZONI, *Miti e Leggende*, I : *Africa-Australia* (Turin, 1948).

L'étude des mythes est étroitement liée à celle du folklore (manuels nombreux, par ex., en Grande-Bretagne, Ch. S. BURNE, *The Handbook of Folklore* (nouv. éd. rev. et augm., Londres, 1914), en Italie, P. TOSCHI, *Guida allo studio delle tradizioni popolari* (Rome, 1941) et, en France, P. SAINTYVES, *Manuel de Folklore* (Paris, 1936) ; bibliographie annuelle : *Volkskundliche Bibliographie*, publiée par P. GEIGER, Berlin). De ce point de vue, on signalera ici les riches répertoires de mythes et de traditions populaires ou de thèmes mythiques et folkloriques fournis par les ouvrages de J. G. FRAZER (voir Th. BESTERMAN, *A Bibliography of sir James Georges Frazer*, Londres, 1934) et par les recueils d'Antti AARNE et Stith THOMPSON, *The types of the folk-tale. A classification and bibliography* (Helsinki, 1928) et de Stith THOMPSON, *Motif-Index of the folk-literature*, I-VI (Helsinki, 1932 et suiv.), ou de Joh. BOLTE et G. POLIVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, 5 vol. (Leipzig, 1913-1932).

A consulter également, et entre autres :

E. S. HARTLAND, *The Science of Fairy Tales* (Londres, 1891).

L. J. B. BÉRENGER-FÉRAUD, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations*, 5 vol. (Paris, 1895).

A. LANG, *Custom and Myth* (4e éd., Londres, 1904).

G. L. GOMME, *Folklore as an Historical Science* (Londres, 1908).

A. VAN GENNEP, *La formation des légendes* (Paris, 1910).

E. SAMTER, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beitrag zur vergleichenden Volkskunde* (Leipzig-Berlin, 1911).

S. HARTLAND, *Mythology and Folk Tales* (2e éd., Londres, 1914).

R. R. MARETT, *The Threshold of Religion* (2e éd., Londres, 1914). — *Psychology and Folklore* (Londres, 1920). — *Sacraments of Simple Folk* (Oxford, 1933).

K. KROHN, *Die Folkloristische Arbeitsmethode* (Oslo, 1926).

A. H. KRAPPE, *The Science of Folklore* (Londres, 1930).

D. ZELENIN, *Die religiöse Funktion der Volksmärchen*, dans *Internationales Archiv für Ethnographie*, XXXI, 1930, pp. 22-31.

K. HELM, *Religionsgeschichte und Volkskunde*, dans *Rudolf Otto-Ehrung* (Berlin, 1940).

La récente théorie de V. Y. PROPP sur les rapports du mythe et de la fable est résumée par D. ZELENIN, *The Genesis of the Fairy Tales*, dans *Ethnos*, V, 1940, pp. 54-68.

MAGIE, RELIGION ET MAGIE

J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion* (2 vol., Londres-New-York, 1890). 2ᵉ éd., avec sous-titre : *A Study in Magic and Religion* (3 vol., Londres-New-York, 1900). 3ᵉ éd., même sous-titre, Iʳᵉ Partie : *The Magic Art and the Evolution of Kings* (2 vol., Londres, 1911), en particulier, ch. III-V.

J. H. King, *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution* (Londres, 1892).

A. Lang, *Magic and Religion* (Londres, 1901).

H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (*Année Sociologique*, VII, 1902-1903, pp. 1-146. Cf. *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909), pp. XVII-XXVI et pp. 131-187 (*L'origine des pouvoirs magiques*).

K. Th. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst* (*Globus*, LXXXVI-LXXXVII, 1904-1905, 9 articles).

H. Hubert, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, Paris, 1905, pp. 1-37 = *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909), pp. 189-229).

A. Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei* (*Globus*, XCII, 1907, pp. 21-25, pp. 40-45, pp. 61-65).

F. B. Jevons, *Definition of Magic*, dans *Sociological Review*, I, 1908, p. 105 suiv. — *Magic and Religion*, dans *Folk-lore*, XXVIII, 1917, pp. 259-278.

W. Otto, *Religio und Superstitio* (*Archiv für Religionswissenschaft*, XII, 1909, pp. 533-554).

S. Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker* (2 vol., Berlin, 1910). — *Die magische Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur, mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettswesens* (Stuttgart, 1927). — *Die Zauberkraft des Auges und des Berufen. Ein Kapitel der Geschichte des Aberglaubens* (Hambourg, 1922).

A. Loisy, *Magie, Science et Religion* (*A propos d'histoire des religions*, Paris, 1911, pp. 166-217).

R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 2ᵉ éd. (Londres, 1914). — Art. « Magic », dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII (1915), pp. 245-252.

S. Hartland, *The Relations of Religion and Magic*, dans *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion* (Londres, 1914).

P. SAINTYVES, *La force magique* (Paris, 1914).

C. READ, *The Origin of Man and of his Superstitions* (Cambridge, 1920).

Edw. CLODD, *Magic in Names and in other Things* (Londres, 1920).

C. CLEMEN, *Wesen und Ursprung der Magie* (*Archiv für Religionspsychologie*, II-III, 1921, pp. 108-135).

L. DEUBNER, *Magie und Religion* (Fribourg-en-Brisgau, 1922).

W. J. PERRY, *The Origin of Magic and Religion* (Londres, 1923).

Th. W. DANZEL, *Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte* (Stuttgart, 1924). Trad. fr. : *Magie et Science secrète*, Paris, 1939.

Al. LEHMANN, *Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis zur Gegenwart*, 3e éd. (Stuttgart, 1925).

B. MALINOWSKI, *Magic, Science, and Religion*, dans *Science, Religion, and Reality*, volume collectif édité par J. NEEDHAM (Londres, 1925), pp. 19-84. — *Coral Gardens* (Londres, 1935), II, pp. 214-250.

G. WUNDERLE, *Religion und Magie* (Mergentheim, 1926).

K. BETH, *Religion und Magie. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre* 2e éd. ref. (Leipzig-Berlin, 1927).

D. ESSERTIER, *Les formes inférieures de l'explication* (Paris, 1927, ch. IV. pp, 142-214).

A. BERTHOLET, *Das Wesen der Magie (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Geschäftliche Mitteilungen, 1926-1927)*, Berlin, 1927.

W. H. R. RIVERS, *Medicine, Magic, and Religion* (Londres, 1929).

E. J. KEMPF, *The Probable Origin of Man's Belief in Sympathetic Magic and Taboo*, dans *Medical Journal and Record*, CXXXIII, 1931, pp. 22-27, 59-62, 118-120.

J. VON NEGELEIN, *Weltgeschichte des Aberglaubens*, I : *Die Idee des Aberglaubens, sein Wachsen und Werden* (Berlin-Leipzig, 1931) ; II : *Haupttypen des Aberglaubens* (*ibid.*, 1935).

R. BENEDICT, art. « Magic », dans *Encyclopaedia of the Social Sciences*, X (1933), pp. 33-44.

R. ALLIER, *Magie et Religion* (Paris, 1935).

C. H. RATSCHOW, *Magie und Religion* (Gütersloh, 1947).

H. WEBSTER, *Magic. A Sociological Study* (Stanford, 1948).

E. DE MARTINO, *Il mondo magico* (Turin, 1948).

L. CHOCHOD, *Histoire critique de la magie et de ses dogmes* (Paris, 1949).

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, éd. par E. HOFFMANN-KRAYER et H. BÄCHTOLD-STÄUBLI (10 vol., Berlin-Leipzig, 1927-1942).

MYSTIQUE, MYSTICISME

A. MERX, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg, 1893).

E. RÉCÉJAC, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (Paris, 1897).

A. GODFERNAUX, *Sur la psychologie du mysticisme* (*Revue Philosophique*, LIII, 1902, pp. 158-170).

J.-H. LEUBA, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens* (*Revue Philosophique*, LIV, 1902, pp. 1-36 et pp. 441-487). — *Psychologie du mysticisme religieux*, trad. fr. par L. HERR (Paris, 1925).

Th. ACHELIS, *Die Ekstase* (Berlin, 1902).

R. P. POULAIN, *Des grâces d'oraison* (Paris, 1906 ; 16e éd., 1922).

F. VON HÜGEL, *The mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends* (2 vol., Londres, 1908 ; 2e éd., 1924).

H. DELACROIX, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (Paris, 1908). Nouv. éd. : *Les grands mystiques chrétiens* (Paris, 1938).

Ém. LOMBARD, *De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires* (Lausanne, 1910).

Edd. MOSIMAN, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht* (Tubingue, 1911).

J. PACHEU, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente* (Paris, 1911).

E. UNDERHILL, *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness* (Londres, 1911 ; 12e éd., 1930).

H. SILBERER, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik* (Vienne, 1914).

F. HEILER, *Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen* (Munich, 1919).

M. DE MONTMORAND, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* (Paris, 1920).

M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, nouv. éd. rem. (Leipzig, 1921).

Louis MASSIGNON, *La passion d'al-Hosayn Ibn Mansoûr al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam* (2 vol., Paris, 1922). — *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922).

F. Heiler, *Die buddhistische Versenkung. Eine geschichtliche Untersuchung*, 2e éd. (Munich, 1922).

G. Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik* (Halle, 1923).

G. van der Leeuw, *Mystiek* (Baarn, 1924).

H. Rust, *Das Zungenreden. Eine Studie zur kritischen Religionspsychologie* (Munich, 1924).

J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris, 1924 ; 2e éd. rev. et augm., 1931). — *Introduction à des recherches sur le langage mystique* (*Recherches Philosophiques*, I, 1932, pp. 66-82).

J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, I (Paris-Bruges, 1924 ; 2e éd., 1938) ; II (Bruxelles-Paris, 1937).

M. Blondel, V. Delbos, etc., *Qu'est-ce que la mystique ?* (*Cahiers de la Nouvelle Journée*, cahier III, Paris, s. d. [1925]).

G. Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen* (Munich, 1926).

P. Janet, *De l'angoisse à l'extase* (2 vol., Paris, 1926-1928). — *La psychologie de la croyance et du mysticisme* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, XLIII, 1936, pp. 327-358 ; 507-532, et XLIV, 1937, pp. 369-410).

K. Beth, *Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens* (Leipzig, 1927).

H. Leisegang, *Denkformen* (Berlin, 1928).

Ol. Leroy, *La lévitation. Contribution historique et critique à l'étude du merveilleux* (Paris, s. d. [1928]).

Marg. Smith, *An Introduction to the History of Mysticism* (Londres, 1930).

R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique* (Paris, 1931).

H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (3e éd., Paris, 1932).

G. Hort, *Sense and Thought. A Study of Mysticism* (Londres, 1931),

Ph. de Félice, *Poisons sacrés, ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique* (Paris, 1936). — *Foules en délire, extases collectives. Essai sur les formes inférieures de la mystique* (Paris, 1947).

Fr. R. Merkel, *Die Mystik im Kulturleben der Völker* (Hambourg, 1940).

La plupart des publications mentionnées étudient le mysticisme du point de vue de la psychologie et portent, en général, sur les mystiques chrétiennes. C'est à celles-ci également que se réfèrent la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (Toulouse, depuis 1920), la *Zeitschrift für*

Aszese und Mystik (Innsbruck-Munich, depuis 1926) (bibliographie dans ces deux revues) et le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, dir. par M. VILLER (Paris, depuis 1932). Il existe cependant quelques recherches de mystique comparée :

Ed. LEHMANN, *Mystik in Heidentum und Christentum* (2e éd., Leipzig-Berlin, 1908 ; 3e éd., 1923) = *Mystik i hedenskab og Kristendom* (2e éd., Copenhague, 1921).

R. OTTO, *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (Gotha, 1926 ; 2e éd. augm., 1929).

Les *Études Carmélitaines. Revue de Psychologie religieuse* (Paris, depuis 1915) ont publié, au cours de ces dernières années, plusieurs numéros spéciaux consacrés à l'analyse des états mystiques (« Nuit obscure », etc.) et à leur confrontation dans diverses religions.

Un recueil d'articles intitulé *Östliche und Westliche Mystik* a paru dans *Eine heilige Kirche*, XXII, 1, 1940 (Munich, 1941).

V. — MÉTHODES ET DIVISIONS DE LA SCIENCE RELIGIEUSE

GÉNÉRALITÉS, VUES MÉTHODOLOGIQUES D'ENSEMBLE

M. VERNES, *L'histoire des religions. Son esprit, sa méthode et ses divisions. Son enseignement en France et à l'étranger* (Paris, 1887).

E. HARDY, *Was ist Religionswissenschaft ?* (*Archiv für Religionswissenschaft*, I, 1898, pp. 9-42).

L. H. JORDAN, *Comparative Religion. Its genesis and growth* (Édimbourg, 1905). — *Comparative Religion. Its method and scope* (Londres, 1908). — *Comparative Religion. Its origin and outlook* (Oxford, 1913). — *Comparative Religion. Its adjuncts and allies* (Londres, 1915).

A. LOISY, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France* (Paris, 1909).

E. GOBLET D'ALVIELLA, *Croyances, rites, institutions*, II : *Hiérologie. Questions de méthode et d'origines* (Paris, 1911).

R. PETTAZZONI, *La science des religions et sa méthode* (*Scientia*, XIII, 1913, pp. 128-136 du Supplément). — *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (Bari, 1924).

Fr. SCHLEITER, *Religion and Culture. A Critical Survey of Methods of Approach to Religious Phenomena* (New-York, 1919).

O. GRUPPE, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte* (Leipzig, 1921).

J. G. FRAZER, *Ernest Renan et la méthode de l'histoire des religions*, dans *La Grande Revue*, CV, 1921, pp. 3-14 ; reproduit dans *Sur Ernest Renan* (Paris, 1923), pp. 33-68, et dans *Garnened Sheaves* (Londres, 1931), pp. 266-278.

J. WACH, *Zur Methodologie der allgemeinen Religionswissenschaft* (*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, XXXVIII, 1923, pp. 33-55). — *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Leipzig, 1924).

H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, II : *Ses méthodes* (Paris, 1925).

J. BARUZI, *Problèmes d'histoire des religions* (Paris, 1935).

J. PRZYLUSKI, *Y a-t-il une science des religions ?* (*Revue de l'Histoire des Religions*, CXIV, 1936, pp. 52-68).

A. DREXL. *Grundriss der Religionswissenschaft* (*Handbuch der Religionswissenschaft*, I, 1) (Innsbruck, 1938).

Consulter aussi les *Introductions* et les préfaces des *Histoires générales* des religions indiquées au début de cette bibliographie.

MÉTHODE COMPARATIVE

Introductions, exposés généraux ou critiques

Th. ACHELIS, *Abriss der vergleichenden Religionswissenschaft* (Leipzig, 1904 ; 2e éd., 1908).

H. LESSMANN, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig, 1908).

J. TOUTAIN, *L'histoire des religions et le totémisme* (*Revue de l'Histoire des Religions*, LVII, 1908, pp. 333-354).

A. VAN GENNEP, *Totémisme et méthode comparative* (*Revue de l'Histoire des Religions*, LVIII, 1908, pp. 34-76 = *Tabou, totémisme et méthode comparative*, dans *Religions, mœurs et légendes*, II (Paris, 1909, pp. 22-88). — *La méthode à suivre dans l'étude des rites et des mythes* (*Revue de l'Université de Bruxelles*, XVI, 1910-1911, pp. 505-523).

B. LABANCA, *Prolegomeni alla storia comparativa delle religioni* (Lugano, 1909).

G. FOUCART, *La méthode comparative dans l'histoire des religions* (Paris, 1909) ; 2e éd. corr. et augm. : *Histoire des religions et Méthode comparative* (Paris, 1912).

E. CARPENTER, *Comparative Religion* (Londres, 1913).

A. S. GEDEN, *Comparative Religion* (Londres, 1917).

K. BETH, *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte* (Leipzig, 1920 ; 2e éd., 1930).

A. WIDGERY, *The comparative Study of Religions. A systematic Survey* (Londres, 1923).

H. FRICK, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Berlin-Leipzig, 1928).

W. SCHMIDT, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion* (Munster-en-Westphalie, 1930). Trad. fr. par A. LEMONNYER : *Origine et évolution de la religion* (Paris, 1931).

K. BELLON, *Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap* (Nimègue, 1932). — *Het goed recht en de plaats der godsdienstwijsbegeerte in de vergelijkende godsdienstwetenschap* (Nimègue, 1937).

G. MENSCHING, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Leipzig, 1938).

Méthode philologique et interprétation par les phénomènes naturels

Fr. Max MÜLLER, *Essay of Comparative Mythology* (*Oxford Essays*, 1856), reprod. dans *Chips from a German Workshop*, II (Londres, 1867-1875 ; 2e éd., 1868 ; nouv. éd., 1894-1895, pp. 1-146). Trad. fr. par G. PERROT : *Essais sur la mythologie comparée, les traditions et les coutumes* (Paris, 1873 ; 2e éd., 1874). — *New Lectures on the Science of Language* (Londres, 1864) = *The Science of Language*, II (Londres, 1891). Trad. fr. par G. HARRIS et G. PERROT : *Nouvelles leçons sur la Science du langage* (2 vol., Paris, 1867-1868), en particulier ch. IX et X. — *Introduction to the Science of Religion* (Londres, 1873). Trad. fr. par H. DIETZ : *La science de la religion* (Paris, 1873). — *Contributions to the Study of Mythology* (Londres, 1896). Trad. fr. par L. JOB : *Nouvelles études de Mythologie* (Paris, 1898).

Adalb. KUHN, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (Berlin, 1859 ; 2e éd. augm. dans *Mythologische Studien*, I, Gütersloh, 1886). — *Über Entwickelungsstufen der Mythenbildung* (Berlin, 1874).

F. L. W. SCHWARTZ, *Der Ursprung der Mythologie* (Berlin, 1860).

W. COX, *A Manual of Mythology* (Londres, 1867 et 1872). Trad. fr. par BAUDRY et DELÉROT : *Les dieux et les héros* (Paris, 1867). — *An Introduction to the Science of Comparative Mythology* (Londres, 1881 et 1883).

Ém. BURNOUF, *La science des religions* (Paris, 1872 ; 4e éd., 1885).

A. H. SAYCE, *The Principles of Comparative Philology* (2e éd., Londres, 1875). Trad. fr. par E. JOVY : *Principes de philologie comparée* (Paris, 1884). Ch. VIII : *Comparative Mythology and the*

Science of Religion. — *Introduction to the Science of Language* (Londres, 1883), II, ch. IX : *Comparative Mythology and the Science of Religion.*

P. W. FORCHHAMMER, *Prolegomena zur Mythologie als Wissenschaft und Lexikon der Mythensprache* (Kiel, 1891).

De la méthode linguistique relèvent en grande partie les travaux de mythologie comparée indo-européenne de G. DUMÉZIL (*Le festin d'Immortalité*, Paris, 1924 ; *Le problème des Centaures*, 1929 ; *Ouranos-Varuna*, 1934 ; *Mythes et dieux des Germains*, 1939 ; *Mitra-Varuna*, 1940, 2e éd., 1948 ; *Mars Jupiter Quirinus*, I, II, III, IV (1941, 1944, 1945, 1948) ; *Les mythes romains*, I, II, III (1942, 1943, 1947) ; *Loki* (1948), etc.), appuyés d'autre part sur le folklore et la sociologie.

Méthode de l'École mythologique dite « astrale »

Ed. STUCKEN, *Astralmythen* (Leipzig, 1896-1897).

H. LESSMANN, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig, 1908).

K. VON SPIESS, *Prähistorie und Mythos* (Vienne-Neustadt, 1910).

Fr. LANGER, *Intellektualmythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythos und der mythologischen Methode* (Leipzig-Berlin, 1916).

L'École a eu son précurseur dans Ch.-Fr. DUPUIS (*Origine de tous les cultes ou la religion universelle*, 3 vol., Paris, 1795 ; éd. abrégée, 1798).

Méthode anthropologique

E. B. TYLOR, *Researches into the early history of Mankind* (Londres, 1865 ; 3e éd., 1879), ch. XII : *Geographical distributions of Myths.* — *Primitive Culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (2 vol., Londres, 1871 ; 4e éd. rev., 1903 ; 5e éd., 1913). Trad. fr. par P. BRUNET et Ed. BARBIER : *La civilisation primitive* (2 vol., Paris, 1876-1879). — Art. *Magic*, dans l'*Encyclopaedia Britannica* (9e éd., XV, 1882).

J. LUBBOCK, *Prehistoric Times, as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages* (Londres, 1865 ; 7e éd., entièr. rev., 1913). Trad. fr. par Ed. BARBIER : *L'homme avant l'histoire* (Paris, 1867) et *L'homme préhistorique* (Paris, 1876). — *The Origin of Civilisation and the primitive Condition of Man* (Londres, 1870 ; 7e éd. augm., 1912). Trad. fr. par Ed. BARBIER : *Les origines de la civilisation* (Paris, 1873).

J. F. Mac LENNAN, *Primitive Marriage* (Édimbourg, 1865). — *Essay on the Worship of Animals and Plants* (*Fortnightly Review*, XII,

1869, pp. 407-427, et XIII, 1870, pp. 194-216). — *Studies in Ancient History* (Londres, 1876 et 1886 ; 2e série, 1896). — *The Patriarchal Theory* (Londres, 1885).

W. MANNHARDT, *Die Korndämonen* (Berlin, 1868). — *Wald- und Feldkulte* (2 vol., Berlin, 1875-1877 ; 2e éd., 1904-1905).

Herb. SPENCER, *The Principles of Sociology* (Londres, 1876 ; 4e éd., 3 vol., 1893-1896). Trad. fr. par E. CAZELLES et J. GERSCHEL : *Les principes de la sociologie* (3 vol., Paris, 1878-1883 ; nouv. éd., 4 vol.).

J. G. FRAZER. Presque tout l'œuvre immense de cet auteur, en particulier les diverses éditions de *The Golden Bough*, serait à citer. Il en existe de nombreuses traductions françaises. On renverra à Th. BESTERMAN, *A Bibliography of sir James George Frazer* (Londres, 1934).

Andr. LANG, Art. *Mythology*, dans l'*Encyclopaedia Britannica* (9e éd., XVII, 1884, pp. 135-158 ; 11e éd., XIX, 1911, pp. 128-144). Trad. fr. par L. PARMENTIER (addit. de LANG et notes de Ch. MICHEL) : *La mythologie* (Paris, 1886). — *Custom and Myth* (Londres, 1884 ; nouv. éd., 1904). — *Myth, ritual, and religion* (2 vol., Londres, 1887 ; 2e éd., 1899). Trad. fr. par L. MARILLIER : *Mythes, cultes, religions* (Paris, 1896). — *Modern Mythology* (Londres, 1897). — *The Making of Religion* (Londres, 1898 ; 2e éd., 1909). — *Magic and Religion* (Londres, 1901). — *Social Origins* (Londres, 1903). — *The Origins of Religion and other Essays* (Londres, 1908). — Art. *Totemism*, dans l'*Encyclopaedia Britannica* (11e éd., XXVII, 1911). — Art. *God*, dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (VI, 1913, pp. 243-247).

W. Robertson SMITH, *Lectures on the religion of the Semites* (Édimbourg, 1889 ; 2e éd., 1894 ; 3e éd., 1907). — Art. *Priest*, dans l'*Encyclopaedia Britannica* (9e éd., XIX, 1885 ; 11e éd., XXII, 1911).

F. B. JEVONS, *An Introduction to the History of Religion* (Londres, 1896 ; 6e éd., 1914). — *An Introduction to the Study of Comparative Religion* (New-York, 1908). — *The idea of God in early religions* (Cambridge, 1910). — *Comparative Religion* (Cambridge-Londres, 1913).

Ch. Grant ALLEN, *The Evolution of the idea of God* (Londres, 1897).

L. R. FARNELL, *The Evolution of Religion. An anthropological Study* (Londres, 1905).

S. REINACH, *Cultes, mythes et religions* (5 vol., Paris, 1905-1913 ; 3e éd., t. I, 1922 ; t. II, 1928). — *Orpheus* (Paris, 1909, nombr. éd.).

P. EHRENREICH, *Götter und Heilbringer* (*Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVIII, 1906, pp. 536-610). — *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Leipzig, 1910).

R. R. MARETT, *The Threshold of Religion* (Londres, 1909 ; 2e éd. rev. et augm., 1914). — *Psychology and Folklore* (Londres, 1920). — *Sacraments of simple Folk* (Oxford, 1933).

Méthode historico-culturelle ou des « Kulturkreise »

Outre les travaux de Fr. RATZEL et de son disciple L. FROBENIUS, dont s'inspire en partie la méthode :

F. GRAEBNER, *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVII, 1905, pp. 28-53.

B. ANKERMANN, *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVII, 1905, pp. 54-90.

F. GRAEBNER, *Methode der Ethnologie* (Heidelberg, 1911).

W. SCHMIDT, *Voies nouvelles en science comparée des religions et en sociologie comparée* (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, V, 1911, pp. 46-74). — *Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie* (*Anthropos*, VI, 1911, pp. 1010-1036). — *Kulturhistorischer Zusammenhang oder Elementargedanken* (*Anthropos*, VII, 1912, pp. 1060-1062). — *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie* (7 vol., Munster-en-Westphalie, 1926-1940). — *Handbuch der kulturhistorischen Methode der Ethnologie* (Munster-en-Westphalie, 1937). — *Untersuchungen zur Methode der Ethnologie*, I, dans *Anthropos*, XXXV-XXXVI, 1940-1941, pp. 898-965.

W. KOPPERS, *Le principe historique et la science comparée des religions*, dans *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, pp. 765-784.

C. KLUCKHOHN, *Some Reflections in the Method and Theory of the Kulturkreislehre*, dans *American Anthropologist*, XXXVIII, 1936, pp. 157-196.

De façon plus générale, E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicisme nell' etnologia* (Bari, 1941).

MÉTHODE SOCIOLOGIQUE, SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

Aug. COMTE, *Cours de Philosophie positive* (6 vol., Paris, 1830-1842 ; nombr. rééd., notamment 5e éd., Paris, 1892-1894), t. IV et V.

Ém. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* (Paris, 1895 ; 5e éd., 1910). — *De la définition des phénomènes religieux* (*Année*

Sociologique, II, 1898, pp. 1-28). — *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912 ; 2e éd., 1925).

R. DE LA GRASSERIE, *Des religions comparées au point de vue sociologique* (Paris, 1899).

H. HUBERT, Avant-Propos à la trad. fr. de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions* (Paris, 1904), pp. V-XLVIII.

H. HUBERT et M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909), en particulier, Préface, pp. I-XLII.

W. WUNDT, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte* (10 vol., Leipzig, 1900 suiv. ; parties reman. et rééd.), notamment t. IV-VI : *Mythus und Religion* (3 vol., 2e éd., 1910-1925). — *Probleme der Völkerpsychologie* (Leipzig, 1911). — *Elemente der Völkerpsychologie* (Leipzig, 1912).

H. BEUCHAT et M. HOLLEBECQUE, *Les religions. Étude historique et sociologique du phénomène religieux* (Paris, 1910).

G. SIMMEL, *Die Religion*, dans *Gesellschaft. Sammlung sozialpsychologischer Monographien*, vol. II (2e éd., Francfort, 1912).

G. CHATTERTON-HILL, *L'étude sociologique des religions* (*Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, nouv. sér., III, 1912, pp. 1-42).

M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (2e éd., 3 vol., Tubingue, 1922-1923). — *Religionssoziologie*, dans *Grundriss der Sozial-Œkonomik*, III : *Wirtschaft und Gesellschaft* (2e éd. augm., Tubingue, 1925). Sur la sociologie religieuse de M. Weber, J. HASENFUSS, *Die Beziehungen zwischen Religion und Gemeinschaft bei Max Weber*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, LV, 1942, pp. 20-44.

Fr. SCHUMANN, *Zur Grundfrage der Religionssoziologie* (*Zeitschrift für systematische Theologie*, IV, 1927, pp. 662-702).

R. HERTZ, *Mélanges de Sociologie religieuse et Folklore* (Paris, 1928).

J. WACH, *Einleitung in die Religionssoziologie* (Tubingue, 1930). — *Religionssoziologie*, dans A. VIERKANDT, *Handwörterbuch der Soziologie* (Stuttgart, 1931), pp. 479-494. — *Sociology of Religion* (Chicago, 1945, et Londres, 1947) (avec bibliographie). — *La sociologie de la religion*, dans *La sociologie au XXe siècle* (dir. G. GURVITCH), I (Paris, 1947), pp. 417-447.

M. R. RECKITT, *Faith and Society* (New-York-Londres, 1932).

V. A. DEMANT, *God, Man, Society* (Londres, 1934).

E. E. EUBANK, *The Field and Problems of the Sociology of Religion*, dans *The Fields and Methods of Sociology* (New-York, 1934).

R. BASTIDE, *Éléments de sociologie religieuse* (Paris, 1935).

A. KRAUSKOPF, *Die Religion und die Gemeinschaftmächte* (Leipzig, 1935).

J. HASENFUSS, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik* (Paderborn, 1937).

TALCOTT PARSONS, *Theoretical Development of the Sociology of Religion*, dans *Journal of the History of Ideas*, V, 1944, pp. 176-190.

G. MENSCHING, *Soziologie der Religion* (Bonn, 1947).

E. O. JAMES, *The Social Function of Religion* (Londres, 1947).

M. MAUSS, *Manuel d'Ethnographie* (Paris, 1947), pp. 164-209.

Une section spéciale de l'*Année Sociologique* est consacrée aux comptes rendus des publications de sociologie religieuse ou intéressant cette discipline. La collection : *Travaux de l'Année Sociologique*, a publié des livres de St. CZARNOWSKI, de M. GRANET et de L. LÉVY-BRUHL.

On peut ranger ici les principaux ouvrages de ce dernier (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910 ; *La mentalité primitive*, 1922 ; *L'âme primitive*, 1927 ; *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, 1931 ; *La mythologie primitive*, 1935 ; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938), que prolongent les travaux de G. VAN DER LEEUW (*La structure de la mentalité primitive*, Paris, 1928 ; *L'homme primitif et la Religion. Étude anthropologique*, Paris, 1940 ; *Der Mensch und die Religion. Anthropologischer Versuch*, Bâle, 1941). Cf. aussi Ch. BLONDEL, *La mentalité primitive* (Paris, 1926), et la critique des conceptions de Lévy-Bruhl dans Ol. LEROY, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (Paris, 1926), dans E. CAILLET, *Mysticisme et « mentalité primitive »* (Paris, 1938) et dans E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell' etnologia* (Bari, 1941), pp. 17-75. D'ailleurs, L. Lévy-Bruhl avait lui-même, dans les toutes dernières années de sa vie, profondément revisé et réformé ses théories, consignant ses réflexions dans une série de carnets qui doivent être publiés incessamment et dont de larges extraits sont, pour le moment, fournis par la *Revue Philosophique*, LXII, 1947, pp. 257-281.

Sur la mentalité primitive, voir aussi :

W. MC DOUGALL, *Social Psychology* (Londres, 1908). — *The Group Mind* (Cambridge, 1927).

Critique de la théorie sociologique de la religion dans :

C. C. J. WEBB, *Group Theories of Religion and the Individual* (Londres-New-York, 1916).

A l'étude et à l'explication sociologiques des faits religieux on rattachera les théories marxistes de la religion (choix de textes de

K. MARX et de Fr. ENGELS, traduits et présentés par L. HENRY : *Sur la Religion* (Paris, 1936), et cf. L. HENRY, *Les origines de la religion* (Paris, 1935).

Sur la morphologie religieuse, M. HALBWACHS, *Note introductive : La morphologie religieuse* (*Annales Sociologiques*, série E, fasc. 2, 1937, pp. 8-14).

Sur la géographie religieuse, P. DEFFONTAINES, *Introduction à une géographie des religions*, dans *Chronique Sociale*, 1930, et *Géographie et Religions* (Paris, 1948) ; G. LE BRAS, *La géographie religieuse*, dans *Annales d'Histoire Sociale*, 1945, pp. 87-112, et *Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse*, dans *Cahiers internationaux de Sociologie*, I, 1946, pp. 39-66.

MÉTHODE PSYCHOLOGIQUE, PSYCHOLOGIE RELIGIEUSE

Une bibliographie des publications relatives à la psychologie religieuse parues entre 1900 et 1946 a été réunie par G. BERGUER, *Psychologie religieuse* (Genève, 1914) et *Traité de psychologie de la religion* (Lausanne, 1946). D'autres renseignements seront fournis par les revues spécialement consacrées à cet aspect de la recherche : *The American Journal of religious Psychology (and Education)* (Worcester, U. S. A., depuis 1904) ; *Zeitschrift für Religionspsychologie* (Halle, 1907-1913), qui a fusionné avec l'*Archiv für Religionspsychologie* (depuis 1929 : *und Seelenführung*) (Tubingue, depuis 1914) ; *Zeitschrift für Religionspsychologie. Beiträge zur Seelenforschung und Seelenführung* (Gütersloh, depuis 1926).

Sur les méthodes de la discipline :

Th. FLOURNOY, *Les principes de la psychologie religieuse* (*Archives de Psychologie*, II, 1903, pp. 33-57).

H. HÖFFDING, *Problèmes et méthode de la psychologie de la religion* (*Actes du VI*e *Congrès de Psychologie*, Genève, 1910, pp. 106-117).

R. WIELANDT, *Das Programm der Religionspsychologie* (Tubingue, 1910).

G. WOBBERMIN, *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*, I : *Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie* (Leipzig, 1913) ; II : *Das Wesen der Religion* (1921) ; III : *Wesen und Wahrheit des Christentums* (1925). — *Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit*, dans le *Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden* d'Em. ABDERHALDEN (fasc. 22, Berlin-Vienne, 1921).

H. FABER, *Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik* .(Tubingue, 1913).

G. WUNDERLE, *Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie* (Eichstätt, 1915).

H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions*, I (Paris, 1922), ch. IX, pp. 405-430 ; II (Paris, 1925), ch. VII, pp. 283-361.

Parmi les Introductions aux études de psychologie religieuse ou les Manuels, citons :

T. K. ŒSTERREICH, *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionspsychologie und Religionsgeschichte* (Berlin, 1917).

R. MÜLLER-FREIENFELS, *Psychologie der Religion*, I : *Die Entstehung der Religion* ; II : *Mythen und Kulte* (2 vol., Berlin-Leipzig, 1920).

W. KŒPP, *Einführung in das Studium der Religionspsychologie* (Tubingue, 1920).

R. H. THOULESS, *An Introduction to the Psychology of Religion* (Cambridge, 1923 ; 2e éd., Cambridge, 1936).

W. GRUEHN, *Religionspsychologie* (Breslau, 1926).

W. HELLPACH, *Uebersicht der Religionspsychologie* (Leipzig, 1939).

G. BERGUER, *Traité de psychologie de la religion* (Lausanne, 1946).

Des œuvres les plus générales, ou les plus importantes, on détachera :

E. D. STARBUCK, *The Psychology of Religion. An empirical Study of the Growth of religious Consciousness* (New-York, 1899 ; 2e éd., Londres, 1901).

R. DE LA GRASSERIE, *De la psychologie des religions* (Paris, 1899).

W. JAMES, *The varieties of religious Experience* (Londres, 1902). Trad. fr. par Fr. ABAUZIT : *L'expérience religieuse* (Paris, 1906).

E. W. MAYER, *Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen* (Strasbourg, 1906).

M. HÉBERT, *Le divin. Expériences et hypothèses* (Paris, 1907).

J. B. PRATT, *The Psychology of Religious Belief* (Londres, 1907). — *The religious Consciousness. A Psychological Study* (New-York, 1920).

H. BOIS, *La valeur de l'expérience religieuse* (Paris, 1908).

J. H. LEUBA, *The psychological origin and the nature of Religion* (Édimbourg, 1909). — *A psychological Study of Religion* (New-York, 1912). Trad. fr. par L. CONS : *La psychologie des phénomènes religieux* (Paris, 1914).

E. S. AMES, *The Psychology of Religious Experience* (Londres, 1910).

W. E. HOCKING, *The meaning of God in human Experience* (New Haven, 1912).

K. GIRGENSOHN, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens* (Leipzig, 1912 ; 2e éd., 1929).

O. HOFMANN, *Der Begriff der religiösen Erfahrung in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der Religionsphilosophie* (Leipzig, 1921).

H. DELACROIX, *La religion et la foi* (Paris, 1922).

H. HÖFFDING, *Erlebnis und Deutung. Eine vergleichende Studie zur Religionspsychologie* (Stuttgart, 1923).

W. B. SELBY, *The Psychology of Religion* (Oxford, 1924).

A. C. UNDERWOOD, *Conversion : christian and non christian* (Londres, 1925).

P. BOVET, *Les sentiments religieux et la psychologie de l'enfant* (Neuchâtel, s. d. [1925]).

P. HOFMANN, *Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und seiner Wahreitsanspruch* (Charlottenbourg, 1925).

J. C. FOWLER, *The Psychology of Religion* (Londres, 1927).

C. SCHNEIDER. *Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. Ein Beitrag zur Psychologie der individuellen Differenzen auf experimenteller Grundlage* (*Archiv für Religionspsychologie*, XIV, 1929, pp. 19-42).

Edm. SCHLINK, *Emotionale Gotteserlebnisse* (Leipzig, 1931).

J. WACH, *Typen religiöser Anthropologie* (Tubingue, 1932).

O. LEMARIÉ, *Études de psychologie religieuse* (Paris, 1934).

P. GUÉRIN, *Pensée constructive et réalités spirituelles. Essai de psychologie formelle à propos de l'ascétisme religieux* (Paris, 1934).

L. PELET, *Le sentiment religieux et la religion. Études de psychologie religieuse* (Paris, 1935).

H. N. WIEMAN et R. WESTCOTT-WIEMAN, *Normative Psychology of Religion* (New-York, 1935).

M. T. L. PENIDO, *La conscience religieuse. Essai systématique, suivi d'illustrations* (Paris, 1936).

J. MAC MURRAY, *The Structure of Religious Experience* (New Haven, 1936).

E. ELLER, *Das Gebet. Religionspsychologische Studien* (Paderborn, 1937).

G. SIEGMUND, *Psychologie des Gottesglaubens* (Munster-en-Westphalie, 1937).

G. BELOT, *Les sentiments religieux*, dans G. DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI (Paris, 1939), pp. 241-252.

G. SIEGMUND, *Die Bedeutung des psychologischen Versuches für die Religionspsychologie*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, LV, 1942, pp. 390-416.

J. MOUROUX, *La notion d'expérience religieuse*, dans *Recherches de Science religieuse*, XXXIV, 1947, pp. 5-29.

La psychopathologie religieuse est notamment représentée, dans les travaux modernes, par :

E. MURISIER, *Les maladies du sentiment religieux* (Paris, 1901 ; 3e éd., 1909).

J. MOSES, *Pathological Aspects of Religions* (Worcester, U. S. A., 1906).

K. BIRNBAUM, *Psychopathologische Dokumente* (Berlin, 1920).

T. K. ŒSTERREICH, *Die Besessenheit* (Halle, 1922). Trad. fr. par R. SUDRE : *Les possédés* (Paris, 1927).

K. SCHNEIDER, *Zur Einführung in die Religionspsychopathologie* (Tubingue, 1928).

H. GRABERT, *Die ekstatischen Erlebnisse der Mystiker und Psychopathen* (Stuttgart, 1929).

G. DUMAS, *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales. Essai de théogénie pathologique* (Paris, 1946).

Diverses publications de Pierre JANET (notamment, *De l'angoisse à l'extase*, Paris, 1926 et 1928) se rapportent à l'étude des sentiments religieux chez les névropathes.

Une place à part doit être faite ici aux tentatives des psychanalystes pour expliquer par leurs méthodes spéciales et leurs théories les sentiments et les faits religieux ou l'essence même de la religion. Mentionnons :

Sigm. FREUD, *Zwangshandlungen und Religionsübung* (*Zeitschrift für Religionspsychologie*, I, 1907, pp. 4-12). — *Totem und Tabu* (*Gesammelte Schriften*, X, Vienne, 1925 : mémoire paru en 1923). Trad. fr. par S. JANKÉLÉVITCH : *Totem et Tabou* (Paris, 1924). — *L'avenir d'une illusion* (Paris, 1932). Réédition anastatique des œuvres complètes de Freud (*Gesammelte Werke*, Londres, 1939), avec un volume supplémentaire contenant les écrits posthumes (*Schriften aus dem Nachlass*, Londres, 1941).

Th. REIK, *Probleme der Religionspsychologie*, I : *Das Ritual* (Leipzig-Vienne-Zurich, 1919 ; 2e éd. rev. et complétée, 1928).

O. RANK, *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung* (Leipzig-Vienne-Zurich, 1919).

J. KINDEL, *Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion. Beitrag zum System der psychoanalytischen Soziologie* (Leipzig-Vienne-Zurich, 1922).

O. HOFMANN, *Religionspsychologie* (Heidelberg, 1923).

L. KAPLAN, *Das Problem der Magie. Eine ethnopsychologische und psychoanalytische Untersuchung* (Heidelberg, 1927).

K. SCHJELDERUP, *Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung* (Berlin, 1928).

Parmi les travaux des psychanalystes indépendants de l'école de Freud se rangent ceux de C. G. JUNG, dont les vues sont en partie résumées dans *Psychologie und Religion* (Zurich-Leipzig, 1942). Exposé de la psychologie religieuse de Jung dans H. SCHÄR, *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jungs* (Zurich, 1946). Contributions de divers auteurs au problème de l' « archétype » dans le vol. XII de l'*Eranos-Jahrbuch* (Zurich, 1945 : *Studien zum Problem des Archetypischen. Festgabe für C. G. Jung*).

Sur la méthode de la psychanalyse en matière de science religieuse, on peut consulter :

Osk. PFISTER, *Religionswissenschaft und Psychoanalyse* (Giessen, 1927).

C. CLEMEN, *Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte* (*Archiv für gesammte Psychologie*, LXI, 1928, pp. 1-128).

R. THURNWALD, *Ethnologie und Psychoanalyse*, dans *Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben*, éd. par H. PRINZHORN (Leipzig, 1928), p. 125 suiv.

PHÉNOMÉNOLOGIE RELIGIEUSE

Bien que les deux choses soient parfois confondues chez les auteurs récents, il convient de distinguer entre la philosophie de la religion élaborée, notamment par M. SCHELER et ses disciples, du point de vue de l'école dite « phénoménologiste » ou « des phénoménologues » (par ex., R. WINCKLER, *Phänomenologie und Religion*, Tubingue, 1921 ; O. GRÜNDLER, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, Munich, 1922 ; J. HÉRING, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Strasbourg, 1925) et, d'autre part, la phénoménologie religieuse proprement dite, à la fois discipline spéciale et division de la science des religions. Il ne peut s'agir ici que de cette dernière.

Le meilleur et le plus complet exposé de l'histoire et des méthodes de la nouvelle discipline, ainsi que des systèmes et de la bibliographie à

quoi elle a donné lieu, est fourni par Eva HIRSCHMANN, *Phänomenologie der Religion. Eine historisch-systematische Untersuchung von « Religionsphänomenologie » und « religionsphänomenologischer Methode » in der Religionswissenschaft* (Dissertation de l'Université de Groningue, 1940) (Wurtzbourg-Aumühle, 1940).

D'apparition relativement ancienne (une application s'en trouve déjà esquissée chez Chr. MEINERS, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, Gœttingue, 1806-1807 ; une étude de Fr. R. MERKEL, *Zur Geschichte der Religionsphänomenologie*, est annoncée comme prochaine dans *Eine heilige Kirche*, XXII, 2, 1940, p. 130, n. 5), la phénoménologie n'est représentée que rarement par des travaux spéciaux. On citera :

Ed. LEHMANN, Art. *Erscheinungswelt der Religion* (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1re éd., II, 1910, col. 497-577).

G. VAN DER LEEUW, *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis* (Harlem, 1924). Éd. all. rev. : *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (Munich, 1925). — *Phänomenologie der Religion* (Tubingue, 1933). Éd. angl., trad. J. E. TURNER : *Religion in essence and manifestation* (Londres, 1938). Éd. fr. refondue et mise à jour par l'auteur, tr. J. MARTY : *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion* (Paris, 1948).

G. MENSCHING, *Das heilige Wort. Religionsphänomenologische Untersuchung* (Berlin, 1937).

C. J. BLEEKER, *Inleiding tot een Phaenomenologie van den godsdienst* (Assen, 1934). — *Grondlijnen eener Phaenomenologie van den Godsdienst* (La Haye, 1943).

G. WIDENGREN, *Religionens värld. Religionsfenomenologiska studier och översikter* (Uppsala, 1945).

R. PETTAZZONI, *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia* (Rome, 1946), pp. 143-192.

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949).

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION

Au sens strict, la philosophie de la religion, promotion dernière et degré suprême de la science religieuse, devrait être une synthèse généralisée des données de l'histoire des religions, définissant la nature ou l'essence de la religion, fixant et expliquant l'origine de celle-ci, établissant ou dégageant les lois du développement religieux, classant, selon leurs types ou selon une ligne générale d'évolution, les différentes religions positives. Mais l'état actuel de la science des religions est trop peu avancé pour permettre de remplir ce programme de façon rigoureusement scientifique. De fait, la spéculation ou

l'apologétique se mêle, dans la plupart des ouvrages de philosophie religieuse, aux considérations ou aux hypothèses tirées, en nombre plus ou moins grand, de l'étude historique, comparative, psychologique ou phénoménologique des faits et des sentiments religieux. Certains de ces traités sont même des exposés de théologie systématique. De cette bibliographie innombrable et mêlée on ne retiendra donc ici qu'un choix de publications caractéristiques ou essentielles.

Sur l'histoire de la philosophie religieuse, on trouvera des indications dans :

J. MATTER, *Histoire de la philosophie dans ses rapports avec la religion depuis l'ère chrétienne* (Paris, 1854).

F. LICHTENBERGER, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIII*e *siècle jusqu'à nos jours*, 5 vol. (Paris, 1873).

O. PFLEIDERER, *Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart* (Berlin, 1893).

B. PÜNJER, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation* (2 vol., Brunswick, 1880-1883).

R. SEYDEL, *Religionsphilosophie im Umriss, mit historisch-kritischer Einleitung über die Religionsphilosophie seit Kant* (Fribourg-en-Brisgau, 1893).

L. CARRAU, *La philosophie religieuse en Angleterre, depuis Locke jusqu'à nos jours* (Paris, 1880).

A. CALDECOTT, *The Philosophy of Religion in England and America* (Londres, 1900).

M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse en Grande-Bretagne de 1850 à nos jours* (Paris, s. d. [1934]).

Une bibliographie relative à la philosophie religieuse contemporaine est fournie par H. LEISEGANG, *Religionsphilosophen der Gegenwart* (*Philosophische Forschungsberichte*, fasc. 3, Berlin, 1930). Bulletins bibliographiques dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* et dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*.

Parmi les Manuels ou les Introductions générales ou méthodologiques, on citera :

J. CAIRD, *An Introduction to the philosophy of Religion* (Glasgow, 1880).

H. SIEBECK, *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (Fribourg-en-Brisgau, 1893).

H. STRAUBINGER, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Fribourg-en-Brisgau, 1918).

P. KALWEIT, *Einführung in die Religionsphilosophie* (2e éd., Leipzig-Berlin, 1921).

C. STANGE, *Grundriss der Religionsphilosophie* (2e éd., Leipzig, 1922).

G. WUNDERLE, *Grundzüge der Religionsphilosophie* (2e éd., Paderborn, 1924).

P. TILLICH, *Religionsphilosophie*, dans M. DESSOIR, *Lehrbuch der Philosophie* (Berlin, 1925).

C. CLEMEN, *Grundriss der Religionsphilosophie* (Bonn, 1934).

W. K. WRIGHT, *A Student's Philosophy of Religion* (éd. rev., New-York, 1935).

Nombreuses et récentes publications en Allemagne sous le titre : *Religionsphilosophie* (R. RICHTER, Leipzig, 1912 ; O. VON DER PFORDTEN, Berlin-Leipzig, 1916, 2e éd., 1922 ; H. SCHOLZ, 2e éd. rem., Berlin, 1922 ; G. WOBBERMIN, Berlin-Charlottenbourg, 1924 ; J. P. STEFFES, Kempten, 1925 ; K. KESSELER, Bielefeld, 1927 ; R. JELKE, Leipzig, 1927 ; B. ROSENMÖLLER, Munster-en-Westphalie, 1932 ; H. STRAUBINGER, Fribourg-en-Brisgau, 1932 ; P. HENSEL, Gœttingue, 1934). En langue française, P. ORTEGAT, *Philosophie de la Religion* (Bruxelles-Paris, 1938 ; 2e éd., 2 vol., Louvain, 1948).

Des multiples ouvrages afférents au sujet on mentionnera, comme s'appuyant davantage sur l'histoire des religions, ou comme ayant exercé une influence importante, ou encore, comme étant les plus récents :

D. HUME, *Natural History of the Religion* (1757). Trad. fr. : *Histoire naturelle de la religion* (Londres, 1785). Cf. A. LEROY, *La critique et la religion chez David Hume* (Paris, 1930).

E. KANT, *La religion dans les limites de la Raison*, trad. fr. par A. TRÉMESAYGUES (Paris, 1913) ; nouv. tr. fr. par J. GIBELIN (Paris, 1943). — *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. fr. par P. FESTUGIÈRE (Paris, 1931). Cf. C. SENTROUL, *La philosophie religieuse de Kant* (Bruxelles, 1912), et B. JANSEN, *La philosophie religieuse de Kant*, trad. et adapté par P. CHAILLET (Paris, 1934).

J. G. VON HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (4 vol., Riga-Leipzig, 1784-1791). Trad. fr. par Edg. QUINET : *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (3 vol., Paris, 1827-1828).

Fr. D. Er. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin, 1799 ; éd. crit. de B. PÜNJER, Brunswick, 1879). Trad. fr. par L.-J. ROUGE : *Discours sur la religion à ceux de ses contemporains qui sont des esprits cultivés* (Paris, 1944). Cf. Ed. CRAMAUSSEL, *La philosophie religieuse de Schleiermacher* (Thèse de l'Université de Montpellier, 1908).

B. CONSTANT, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et son développement* (5 vol., Paris, 1824-1831). Cf. R. MAUNIER, *Benjamin Constant historien des sociétés et des religions*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, CII, 1930, pp. 93-113.

G. W. Fr. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (*Hegels Werke*, XI-XII, Berlin, 1832 ; 2ᵉ éd. 1840 ; nouv. éd. par G. LASSON, 3 vol., Leipzig, 1925-1930). Trad. fr. par A. VÉRA : *Philosophie de la Religion* (2 vol., Paris, 1876-1878).

F. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (Paris, 1817). — *Esquisse d'une philosophie*, 4 vol. (Paris, 1840-1846).

A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 6 vol. (Paris, 1830-1842 ; nombr. rééd.). — *Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*, 4 vol. (Paris, 1851-1854 ; 3ᵉ éd., 1890-1895). Cf. R. DE BOYER DE SAINTE-SUZANNE, *Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte* (Paris, 1923).

A. SCHOPENHAUER, *Sur la religion*, trad. fr. par A. DIETRICH (Paris, 1906).

Edg. QUINET, *Du génie des religions* (Paris, 1842).

L. FEUERBACH, *Das Wesen der Religion* (1845 ; rééd., Stuttgart, 1938). Trad. fr. par J. ROY, *La religion* (Paris, 1864).

J. MATTER, *La philosophie de la religion*, 2 vol. (Paris, 1857).

E. SAISSET, *Essai de philosophie religieuse* (Paris, 1859).

J. H. NEWMAN, *Œuvres philosophiques*, trad. fr. par S. JANKÉLÉVITCH (Paris, 1945). Cf. J. GUITTON, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement* (Paris, 1933 : avec bibliographie, p. 195), et M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse de John Henry Newman* (Strasbourg, 1946).

E. SCHÉRER, *Mélanges d'histoire religieuse* (Paris, 1864).

A. FRANCK, *Philosophie et religion* (Paris, 1867).

E. VACHEROT, *La religion* (Paris, 1869).

H. SPENCER, *Les premiers principes*, trad. fr. par E. CAZELLES (Paris, 1871).

Fr. Max MÜLLER, *Lectures on the origin and growth of Religion as illustrated by the religions of India* (Londres, 1878 ; 5ᵉ éd., 1898). Trad. fr. par J. DARMESTETER : *Origine et développement de la religion* (Paris, 1879). — *Natural Religion* (Londres, 1889). — *Physical Religion* (Londres, 1891). — *Anthropological Religion* (Londres, 1892). — *Theosophy or psychological Religion* (Londres, 1893).

O. PFLEIDERER, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* (2 vol., Berlin, 1878 ; 3ᵉ éd., 1896).

E. VON HARTMANN, *Die Religion des Geistes* (Berlin, 1882). Trad. fr. anonyme : *La religion de l'avenir* (Paris, 1900 ; 4e éd., 1903).

A. T. P. DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions* (Paris, 1885).

Ch. SECRÉTAN, *La civilisation et la croyance* (Paris, 1887).

H. K. H. DELFF, *Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religion* (nouv. éd., Leipzig, 1887).

J. M. GUYAU, *L'irréligion de l'avenir* (Paris, 1887).

Ed. CAIRD, *The evolution of Religion* (2 vol., Glasgow, 1892).

M. BLONDEL, *L'action* (Paris, 1893). — *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (Saint-Dizier, 1896). Cf. B. ROMEYER, *La philosophie religieuse de Maurice Blondel. Origine, évolution, maturité et achèvement* (Paris, 1943).

G. DE MOLINARI, *Science et Religion* (Paris, 1894).

F. RÉTHORÉ, *Philosophie de la religion* (Paris, 1896).

Aug. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris, 1897 ; 10e éd., 1937). — *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* (Paris, 1904).

H. HÖFFDING, *Religionsfilosofi* (Copenhague, 1901). Trad. fr. par Fr. SCHLEGEL : *Philosophie de la Religion* (Paris, 1908).

W. BOUSSET, *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle, 1903 ; 4e éd., Tübingue, 1920).

L. LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse* (Paris, 1903).

Éd. LE ROY, *Dogme et critique. Études de philosophie et de critique religieuse* (2e éd., Paris, 1907). — *Le problème de Dieu* (Paris, 1929).

K. SCHAARSCHMIDT, *Die Religion. Einführung in ihre Religionsgeschichte* (Leipzig, 1907).

H. BOIS, *De la connaissance religieuse. Essai critique sur de récentes discussions*, 2e éd. (Paris, 1908).

Ed. GRIMM, *Theorie der Religion* (Leipzig, 1908).

Ém. BOUTROUX, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine* (Paris, 1908).

Irving KING, *The Development of Religion. A Study on Anthropology and Social Psychology* (New-York, 1910).

R. EUCKEN, *Problèmes capitaux de la philosophie de la religion* (Lausanne, 1910).

G. WOBBERMIN, *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*, I : *Die religionspsychologische Methode in Religionswis-*

senschaft und Theologie (Leipzig, 1913) ; II : *Das Wesen der Religion* (1922) ; III : *Wesen und Wahrheit des Christentums* (1925).

E. TRŒLTSCH, *Wesen der Religion und Religionswissenschaft* (*Gesammelte Schriften*, II, Tubingue, 1913, pp. 452-499).

E. GOBLET D'AVIELLA, *Croyances, rites, institutions*, III : *Hiérosophie (Problèmes du temps présent)* (Paris, 1913).

G. GALLOWAY, *The Philosophy of Religion* (Édimbourg, 1914).

A. THOMPSON, *Religion und Religionswissenschaft* (Berlin-Charlottenbourg, 1914).

N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1916 ; 2e éd., 1926). — *The Living God. Basal Forms of Personal Religion* (Oxford, 1933) ; *Dieu vivant dans l'histoire* (trad. fr. par J. DE COUSSANGE, Paris, 1937).

Alf. LOISY, *La religion* (Paris, 1917 ; 2e éd., 1924). — *Religion et humanité* (Paris, 1926). — *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale ?* (Paris, 1933 ; 2e éd., 1934).

B. VON KERN, *Die Religion in ihrem Werden und Wesen* (Berlin, 1919).

R. KREGLINGER, *Études sur l'origine et le développement de la vie religieuse* (3 vol., Bruxelles, 1919-1922). — *L'évolution religieuse de l'humanité* (Paris, 1926).

Ch. HAUTER, *Religion et Réalité* (Strasbourg-Paris, 1922). — *Essai sur l'objet religieux* (Paris, 1928).

A. GÖRLAND, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem System des kritischen Idealismus* (Leipzig-Berlin, 1922).

M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, 2 vol. (Leipzig, 1923).

J. W. HAUER, *Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, I : *Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen* (Stuttgart, 1923).

G. F. MOORE, *The birth and growth of Religion* (Londres, 1923).

E. W. HOPKINS, *Origin and evolution of Religion* (Londres, 1924).

P. OLTRAMARE, *La religion et la vie de l'esprit* (Paris, 1925).

J. POMMIER, *La pensée religieuse de Renan* (Paris, 1925).

A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making* (Cambridge, 1926). Trad. fr. par Ph. DEVAUX : *Le devenir de la religion* (Paris, 1939).

R. KOPP, *Le problème religieux. Positions et solutions* (Paris, 1929).

C. DAWSON, *The Age of the Gods* (Londres, 1928). — *Progress and Religion* (Londres, 1929).

A. S. PRINGLE-PATTISON, *Studies in the Philosophy of Religion* (Londres, 1930).

F. von Hügel, *Essays and Adresses on the Philosophy of Religion*, 2 vol. (Londres, 1930-1931).

F. Ménégoz, *Réflexions sur le problème de Dieu* (Paris, 1931). — *Le problème de la prière*, 2e éd. (Strasbourg.-Paris, 1932). — *Études sur la structure interne de la religion*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, XXVI, 1946, pp. 246-271.

H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (3e éd. Paris, 1932). Cf. H. Sunden, *La théorie bergsonienne de la religion* (Paris, 1946).

J. Leuba, *God or Man* (New-York, 1934).

R. Karsten, *The Origins of Religion* (Londres, 1935).

G. Friedrichs, *Wie die Menschheit ihre Götter, Mythen, Märchen und Sagen fand* (Leipzig, 1935).

G. Graneris, *La religione nella storia delle religioni* (Turin, 1935).

R. Karsten, *The origins of Religion* (Londres, 1935).

S. M. Zwemer, *The origin of Religion* (Nashville, 1935).

B. Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals* (Oxford, 1936).

Edw. Moore, *The Nature of Religion* (New-York, 1936).

J. Soustelle, *Les phénomènes religieux*, dans *Encyclopédie Française*, t. VII (Paris, 1936), 7-16-1 à 7-18-15.

L. Brunschvicg, *La raison et la religion* (Paris, 1939).

E. S. Brightman, *A Philosophy of Religion* (New-York, 1940).

M. Pradines, *Esprit de la Religion* (Paris, 1941).

A. C. Garnett, *A Realistic Philosophy of Religion* (Chicago, 1942).

G. Widengren, *Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion*, dans *Ethnos*, X, 1945, pp. 57-96.

C. C. Mc Cown, *The Concept of Religion. A Study of A. A. Bowman*, dans *Journal of Religion*, XXVIII, 1948, pp. 13-27.

E. O. James, *The Beginnings of Religion* (Londres, 1948).

VI. — Monographies concernant un thème général

Le chercheur trouvera une bibliographie spéciale, afférente à tel ou tel thème d'ensemble de l'histoire des religions, soit à la suite des articles consacrés aux termes qui le désignent par les Dictionnaires ou les Encyclopédies mentionnés dans la première Section, soit en tête des différents chapitres ou paragraphes de la *Phänomenologie der Religion* de G. van der Leeuw. Les indications données ici ne concernent que quelques ouvrages capitaux ou d'intérêt général portant sur certains sujets essentiels.

Le Sacré

R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältniss zum Rationalen* (Breslau, 1917 ; nombr. éd. ; 18e éd., Gotha, 1929). Trad. fr. par A. JUNDT : *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (Paris, 1929). — *Aufsätze das Numinöse betreffend* (Gotha, 1923 : études détachées du livre précédent depuis sa 11e éd.). — *Das Gefühl des Ueberweltlichen (Sensus numinis)* (Munich, 1932). Sur les dernières modifications apportées par Otto à sa conception, I. HESSEN, *Das religiöse Phänomen in neuer Licht*, dans *Rudolf Otto-Ehrung* (Berlin, 1940). Sur ses théories, R. F. DAVIDSON, *Rudolf Otto's interpretation of religion* (Princeton-Oxford, 1947).

R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré* (Paris, 1939). — *Le sacré de respect*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, CXX, 1939, pp. 45-87.

A. G. BLANC, *Il sacro presso i primitivi* (Rome, 1945).

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 15-46 (avec bibliographie).

Idée de Dieu, « Grand Dieu », Êtres Suprêmes chez les primitifs

E. GOBLET D'ALVIELLA, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire* (Bruxelles, 1892).

H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn, 1896 ; 2e éd., 1929).

GRANT ALLEN, *The Evolution of the Idea of God. A Inquiry into the Origins of Religions* (Londres, 1897).

K. BREYSIG, *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer* (Berlin, 1905).

P. EHRENREICH, *Götter und Heilbringer*, dans *Zeitschrift für Ethnologie*, XXXVIII, 1906, pp. 536-610.

H. CUNOW, *Ursprung der Religion und des Gottesglaubens* (Berlin, 1913).

N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1916 ; 2e éd., 1926).

R. PETTAZZONI, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I : *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (Rome, 1922). — *La formation du monothéisme* (*Revue de l'Histoire des Religions*, LXXXVIII, 1923, pp. 193-229). — *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völker*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX, 1930, pp. 108-129 et pp. 209-243. — *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia* (Rome, 1946), pp. VII-XVI et pp. 3-40 (avec bibliographie, pp. 39-40).

P. RADIN, *Monotheism among Primitive Peoples* (Londres, 1924).

K. Th. PREUSS, *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens* (Leipzig, 1926).

W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie* (7 vol., Munster-en-Westphalie, 1926-1940). Le tome VIII de cette œuvre monumentale est à l'impression à Fribourg en Suisse, à l'Imprimerie Saint-Paul ; les volumes suivants, déjà rédigés, sont chez l'éditeur, qui redeviendra Aschendorff, à Munster-en-Westphalie.

C. CLEMEN, *Der sogenannte Monotheismus der Primitiven*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII, 1929, pp. 290-333.

H. FRICK, *Ueber den Ursprung des Gottesglaubens und die Religion der Primitiven*, dans *Theologische Rundschau*, N. F., I, 1929, pp. 246-265; et II, 1930, pp. 65-93.

S. A. COOK, *Primitive Monotheism*, dans *The Journal of Theological Studies*, XXXIII, 1931-1932, pp. 1-17.

G. VAN DER LEEUW, *Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX, 1931, pp. 79-107.

E. O. JAMES, *Primitive Monotheism*, dans *Sociological Review*, XXVII, 1935, pp. 328-343.

ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 46-116 (avec un état des questions et une abondante bibliographie).

Le Mal, le Diable

G. ROSKOFF, *Geschichte des Teufels*, 2 vol. (Leipzig, 1869).

M. D. CONWAY, *Demonology and Devil-Lore*, 2 vol. (Londres, 1879).

P. CARUS, *The history of the Devil and the idea of Evil from the Earliest Times to the Present Day* (Chicago, 1900).

Arth. GRAF, *The story of the Devil* (New-York, 1931).

Satan. Vol. collectif publié par les *Études Carmélitaines* (Paris, 1948), avec une « bibliographie démoniaque » établie par R. VILLENEUVE (pp. 647-664).

Cosmogonie, cosmologie

R. ANDREE, *Die Flutsagen ethnographisch betrachtet* (Brunswick, 1891).

F. LUKAS, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker* (Leipzig, 1893).

H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I et Ap. Joh. 12* (Goettingue, 1895 ; 2e éd. anastatique, 1921).

W. F. WARREN, *The Earliest Cosmologies* (New-York, 1909).

G. GERLAND, *Der Mythus von der Sintflut* (Bonn, 1912).

TROELS-LUND, *Himmelbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten* (Berlin-Leipzig, 1913 ; 2e éd., 1929).

K. ZIEGLER et S. OPPENHEIM, *Weltentstehung in Sage und Wissenschaft* (Leipzig-Berlin, 1925).

Fr. BOLL, C. BEZOLD et W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung* (Leipzig-Berlin, 1926).

A. H. KRAPPE, *La genèse des mythes* (Paris, 1938), pp. 243-327 (avec bibliographies).

Soleil, lune, étoiles, ciel, eaux, et mythes afférents

R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munich, 1910).

P. EHRENREICH, *Die Sonne im Mythus* (Leipzig, 1915).

Fr. BOLL, *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker* (Stuttgart, 1922).

C. DE MONTESSUS DE BALLORE, *Ethnographie sismique et volcanique, ou les tremblements de terre et les volcans dans la religion, la morale, la mythologie et le folklore de tous les peuples* (Paris, 1923).

K. Th. PREUSS. *Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIII, 1925, pp. 1-14.

J. C. FRAZER, *The Worship of Nature* (Londres, 1926).

G. HENTZE, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932).

A. H. KRAPPE, *La genèse des mythes* (Paris, 1938), pp. 68-211 (avec bibliographies).

R. MUCH, *Mondmythologie und Wissenschaft*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVII, 1941, pp. 231-216.

Eranos-Jahrbuch 1943 (Zurich, 1944) : *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum* (vol. collectif).

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 47-190 (avec bibliographies).

La Terre

A. DIETERICH, *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig-Berlin, 1905 ; 3e éd., augm. et publ. par E. FEHRLE, 1925).

B. NYBERG, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931).

A. H. KRAPPE, *La genèse des mythes* (Paris, 1938), pp. 68-80 et pp. 212-242 (avec bibliographies).

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 211-213 (avec bibliographie).

Pierres sacrées

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 191-210 (avec bibliographie).

Arbres, végétation, rites de régénération et de fécondité

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 232-284 et pp. 285-314 (avec bibliographies).

Conception du temps, temps sacré

H. HUBERT, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses*, Paris, 1905, pp. 1-37 = *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, 1909, pp. 189-229).

P. SAINTYVES, *Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXIX, 1919, pp. 75-104).

G. DUMÉZIL, *Temps et mythes*, dans *Recherches Philosophiques*, V, 1936, pp. 235-251.

H. REUTER, *Die Zeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Dissertation de l'Université de Bonn), Bonn, 1941.

A. K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity* (Ascona, 1947).

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 332-349 (avec bibliographie).

Espace sacré, orientation

H. NISSEN, *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion* (Berlin, 1906-1910)

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 315-331 (avec bibliographie).

Sexe et sexualité, père, mère, matriarcat, jumeaux

J. J. BACHOFEN, *Das Mutterecht* (Bâle, 1861). Réédition aux tomes II et III de la publication des Œuvres complètes de Bachofen (Bâle, 1948) dirigée par K. MEULI. Cf. C. A. BERNOULLI, *Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol* (Bâle, 1924) et *Johann Jakob Bachofen als Religionsforscher* (Bâle, 1924).

A. E. CRAWLEY, *The mystic Rose. A Study of Primitive Marriage* (Londres, 1902 ; nouv. éd. publiée par Th. BESTERMAN, 2 vol., Londres, 1927).

Ed. S. HARTLAND, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in relation to the History of the Family*, 2 vol. (Londres, 1909-1910).

J. G. FRAZER, *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 4 vol. (Londres, 1910). Trad. fr., très partielle, par Mme J. DE PANGE : *Les origines de la famille et du clan* (Paris, 1923).

A. BRIFFAULT, *The Mothers. A Study of the Origin of sentiments and institutions*, 3 vol. (Londres, 1927).

B. MALINOWSKI, *Sex and Repression in Savage Society* (Londres, 1927 ; 3e éd., 1932). — *The Father in Primitive Psychology* (Londres, 1927).

A. BERTHOLET, *Das Geschlecht der Gottheit* (Tubingue, 1934).

K. LEESE, *Die Mutter als religiöses Symbol* (Tubingue, 1934).

Lord RAGLAN, *Le tabou de l'inceste. Étude anthropologique*, trad. fr. par L. RAMBERT (Paris, 1935).

F. S. MARR, *Sex in Religion* (Londres, 1936).

J. HALLEY DES FONTAINES, *La notion d'androgynie dans quelques mythes et quelques rites* (Paris, 1938).

Eranos-Jahrbuch 1938 (t. VI, Zurich, 1939) : *Gestalt und Kult der « Grossen Mutter »* (volume collectif).

Sur les jumeaux et le problème du « Dioscurisme », A. H. KRAPPE, *Mythologie universelle* (Paris, 1930), pp. 53-100 (avec bibliographie), et M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), p. 115 (bibliographie).

La Royauté

J. G. FRAZER, *Lectures on the Early History of the Kingship* (Londres-New-York, 1905). — *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 2 vol. (Londres, 1911 : première Partie de la 3e édition de *The Golden Bough*). — *The Magical Origin of Kings* (Londres, 1920). Trad. fr. par P. H. LOYSON : *Les origines magiques de la royauté* (Paris, 1920).

A. M. HOCART, *Kingship* (Oxford, 1927). — *Kings and Councillors* (Le Caire, 1936).

G. ROHEIM, *Animism, Magic, and the Divine King* (New-York, 1930).

Symboles, symbolisme

M. SCHLESINGER, *Geschichte des Symbols. Ein Versuch* (Berlin, 1912).

W. DEONNA. *Quelques réflexions sur le symbolisme*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, LXXXIX, 1924, pp. 1-66 (avec bibliographie).

R. THURNWALD, *Das Symbol im Lichte der Völkerkunde*, dans *Zeitschrift für Æsthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, XXI, 1927, pp. 322-337.

E. CAILLET, *Symbolisme et âmes primitives* (Paris, 1936).

A. BERTHOLET, *Ueber kultische Motivverschiebungen*, dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1938, pp. 164-184.

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 373-391 (avec bibliographie).

Le Clergé

J. LIPPERT, *Allgemeine Geschichte des Priesterthums* (2 vol., Berlin, 1883-1884).

A. BÜCHLER, *Die Priester und der Kultus* (Vienne, 1895).

Le Culte

H. USENER, *Heilige Handlung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, VII, 1904, pp. 281-339, reproduit dans *Kleine Schriften*, IV (Leipzig-Berlin, 1913), pp. 422-467.

Ed. REUTERSKIÖLD, *Die Entstehung der Speisesakramente* (Heidelberg, 1912).

R. WILL, *Le culte. Étude d'histoire et de philosophie religieuse*, I : *Le caractère religieux du culte* (Paris-Strasbourg, 1925) ; II : *Les formes du culte* (1929) ; III : *Les éléments sociaux du culte* (1935).

W. H. FRERE, *Principles of Religious Ceremonial* (Londres, 1926).

E. UNDERHILL, *Worship* (Londres, 1936).

Les rites de passage

A. VAN GENNEP, *Les rites de passage* (Paris, 1909).

Le Sacrifice

H. HUBERT et M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice* (*Année Sociologique*, II, 1899, pp. 29-138 = *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909), pp. 1-130).

Alf. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris, 1920).

G. VAN DER LEEUW, *Die* do-ut-des-*Formel in der Opfertheorie*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XX, 1920-1921, pp. 241-253.

Ad. LODS, *Examen de quelques hypothèses modernes sur les origines du sacrifice*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, I, 1921, pp. 483-506.

B. LAUM, *Heiliges Geld* (Tubingue, 1924).

F. C. N. HICKS, *The Fullness of Sacrifice* (Londres, 1930).

E. O. JAMES, *The Origins of Sacrifice* (Londres, 1933).

Alf. BERTHOLET, *Der Sinn des kultischen Opfers* (*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1942, Phil.-hist. Klasse, Nr. 2, Berlin, 1942).

La Prière

M. MAUSS, *La prière* (h. comm., s. d.).

Fr. HEILER, *Das Gebet* (Munich, 1918 ; nombr. éd.). Trad. fr. sur la 5e éd. all. par Ét. KRUGER et J. MARTY : *La prière* (Paris, 1931).

J. SEGOND, *La prière. Essai de psychologie religieuse* (2e éd., Paris, 1925).

E. ELLER, *Das Gebet. Religionspsychologische Studien* (Paderborn, 1937).

Le Péché et son effacement

F. R. TENNANT, *The Origin and Propagation of Sin*, 2e éd. (Cambridge, 1906).

R. HERTZ, *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives* (Paris, 1922).

R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, I (Bologne, 1929 ; trad. fr. considérablement élargie : *La confession des péchés*, 2 vol., Paris, 1931-1932) ; II (Bologne, 1935) ; III (Bologne, 1936). — *La confession des péchés dans l'histoire des religions* (*Mélanges Fr. Cumont*, Bruxelles, 1936, pp. 893-901). — *Saggi di Storia delle Religioni e di Mitologia* (Rome, 1946), pp. 83-140.

G. MENSCHING, *Die Idee der Sünde. Ihre Entwicklung in den Hochreligionen des Orients und des Occidents* (Leipzig, 1931).

La Mort. L'Immortalité de l'âme

Erw. ROHDE, *Psyche* (Fribourg-en-Brisgau, 1890; 9e et 10e éd., 1925). Trad. fr. par A. REYMOND (Paris, 1928).

J. E. CARPENTER, *The Place of Immortality in Religious Belief* (Londres, 1898).

A. E. CRAWLEY, *The Idea of the Soul* (Londres, 1909).

R. H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of the Future Life* (Londres, 1913).

J. G. FRAZER, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (3 vol., Londres, 1913, 1922 et 1924). — *Man, God, and Immortality* (Londres, 1927). Trad. fr. par P. SAYN : *L'homme, Dieu et l'immortalité* (Paris, 1928). — *The fear of the Dead in primitive Religion* (2 vol., Londres, 1932 et 1933). Trad. fr. : *La crainte des morts* (2 vol., Paris, 1934 et 1935).

C. CLEMEN, *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit* (Leipzig-Berlin, 1920).

W. O. E. ŒSTERLEY, *Immortality and the Unseen World* (Londres, 1921).

A. Seth PRINGLE-PATTISON, *The Idea of Immortality* (Oxford, 1922).

J. P. JACOBSEN, *Les Mânes*, 2 vol. (Paris, 1924).

R. HERTZ, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (*Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, 1928, pp. 1-98).

C. H. MOORE, *Ancient Beliefs in the Immortality of the Soul* (Londres, 1931).

J. T. ADDISON, *La vie après la mort* (trad. fr. par R. GODET, Paris, 1936).

J. H. HUTTON, *A Primitive Philosophy of Life*, 3 vol. (Oxford, 1938).

Le Salut

J. WACH, *Der Erlösungsgedanke und seine Bedeutung* (Leipzig, 1922).

J. W. PARKER, *The Idea of Salvation in the World's Religions* (Londres, 1935).

Publications collectives : *Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken* (*Morgenland*, fasc. 28, Leipzig, 1936). — *Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West* (*Eranos-Jahrbuch 1936* et *1937*, Zurich, 1937 et 1938). — *Vorträge über die Symbolik der Wiedergeburt in der religiösen Vorstellung der Zeiten und Völker* (*Eranos-Jahrbuch 1939*, Zurich, 1940).

I

LA RELIGION ÉGYPTIENNE

par

JACQUES VANDIER

BIBLIOGRAPHIE DE LA RELIGION ÉGYPTIENNE

I. — Bibliographie générale

Bibliographie égyptologique, éditée par la Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles, depuis 1936.

Pratt (Ida A.), *Ancient Egypt. Sources of Information in the New York Public Library*. New York, 1925, et, en particulier, p. 238-59 (Religion, Mythologie et Magie).

— *A supplement to Ancient Egypt*, etc., New York, 1942. Ce supplément donne la plus grande partie de la bibliographie égyptologique de 1925 à 1941 ; cf., en particulier, p. 140 (coutumes funéraires) et p. 182-95 (religion, mythologie et magie).

Revue de l'Histoire des Religions, Paris. Cette revue a repris, à partir de 1943, sous la signature de J. Sainte Fare Garnot, la « chronique égyptologique » tenue jadis par J. Capart, dans laquelle seront analysés tous les ouvrages et articles relatifs à la religion de l'Égypte ancienne.

Services des Antiquités de l'Égypte : Munier (H.), *Catalogue de la Bibliothèque du Musée égyptien du Caire*, 2 fasc. Le Caire, 1927-8.

II. — Manuels et Études générales sur la Religion, la Mythologie et le Panthéon

Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne ; essai sur la mythologie de l'Égypte*, Paris, 1908-16 (École pratique des Hautes Études. Bibliothèque : Sciences religieuses, vol. 21 et 30).

Barucq, *Religions de l'Égypte*. I. *L'Égypte pharaonique*, Lille [1947].

Bonnet, *Die ägyptische Religion*, Leipzig, 1924.

Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1885-8 ; 2e éd., 1891.

uck (A. de), *Egyptische Godsdienst*, Amsterdam, 1941 (ap. Van der Leeuw, *de Godsdiensten der Wereld*, p. 70-109).

BUDGE, *Egyptian Ideas of the future life*, Londres, 1899.
— *The Gods of the Egyptians ; or, Studies in Egyptian mythology*, 2 vol., Londres, 1904.
— *From Fetish to God in ancient Egypt*. Oxford, 1934.

DESROCHES-NOBLECOURT (Mme), *Les religions égyptiennes*, t. I de l'*Histoire générale des Religions*, publiée par A. QUILLET, Paris, 1948

DRIOTON, *Le temple égyptien*, Le Caire, 1942.
— *Croyances et coutumes funéraires de l'ancienne Égypte*, Le Caire 1943.
— *Les fêtes égyptiennes*, Le Caire, 1944.
— *La religion égyptienne dans ses grandes lignes*, Le Caire, 1945.

ERMAN, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vie Jahrtausenden*, Berlin et Leipzig, 1934.
— *La religion des Égyptiens*, traduction du précédent par WILD Paris, 1937.

ERMONI, *La religion de l'Égypte ancienne*, Paris [1909].

GRAPOW, *Religiöse Urkunden* (3 fasc. publiés), Leipzig, 1915-7 (*Urkun den des ägyptischen Altertums*, V).

LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, 2 vol., Turin, 1881-5.

MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, 7 vol Paris, 1893-13.

MERCER, *Études sur les origines de la religion de l'Égypte*, Londre 1929.

MÜLLER (W. M.), *Egyptian mythology*, Londres. s. d.

NAVILLE, *La religion des anciens Égyptiens*, Paris, 1906 (Muse Guimet. Annales. Bibliothèque de vulgarisation, t. 23).

OLLIVIER-BEAUREGARD, *Les divinités égyptiennes, leur origine, le culte et son expansion dans le monde*, Paris, 1866.

PETRIE, *Religion and conscience in ancient Egypt*, Londres, 1898.
— *Religious life in ancient Egypt*, Londres, 1924.

PIERRET, *Le panthéon égyptien*, Paris, 1881.

RŒDER, *Das ägyptische Pantheon* dans *Archiv für Religionswissen chaft* 15 (1912), p. 59-98.
— *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Iéna, 1915.

SCHOTT, *Urkunden mythologischen Inhalts* (2 fasc. publiés). Leipzi 1929-1939 (*Urkunden des aegyptischen Altertums*, VI).
— *Mythen und Mythenbildung im alten Aegypten*, Leipzig, 1945 (*Unte suchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, XV).

SHORTER, *An introduction to Egyptian religion. An account of religi during the eighteenth Dynasty*, Londres, 1931.
— *The Egyptian gods*, Londres, 1937.

STEINDORFF, *The religion of the ancient Egyptians*, New-York, 1905.
STRAUSS-TORNEY, *Der altägyptische Götterglaube*, 2 vol., Heidelberg 1889-91.
VIREY, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910.
WIEDEMANN, *Die Religion der alten Ägypter*, Münster, 1890.
— *Religion of the ancient Egyptians*, Londres, 1897.

Sans qu'elle fasse l'objet spécial de ces ouvrages, on trouvera des exposés de la religion égyptienne dans les chapitres correspondants de :

DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte* (« Clio ». Introduction aux études historiques. *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, II), Paris, (2e éd.), 1946.
MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, 3 vol., Paris, 1895-9.
MEYER, *Geschichte des Altertums*, Stuttgart et Berlin, 1907-37.
MORET, *Des clans aux empires* (en collaboration avec DAVY), Paris, 1923 (t. VI de la collection : *L'évolution de l'humanité*).
— *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926 (t. VII de la même collection).
— *L'Égypte pharaonique* dans HANOTAUX, *Histoire de la nation égyptienne*, t. II, Paris, 1932.
— *Histoire générale* publiée sous la direction de G. GLOTZ. *Histoire ancienne*. Première Partie. *Histoire de l'Orient*, 2 vol., Paris, 1929-36.

III. — CHOIX D'OUVRAGES IMPORTANTS SUR LA RELIGION ÉGYPTIENNE

BREASTED, *Development of religion and thought in ancient Egypt*, New York, 1912.
BUCK (A. DE), *The Egyptian coffin texts*, 3 vol., Chicago, 1935-48.
GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, Le Caire, 1931 (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, II).
— *Le personnel du dieu Min*, Le Caire, 1931 (*ibid.*, III).
GRDSELOFF, *Das ägyptische Reinigunsgzelt*, Le Caire, 1941.
— *Les débuts du culte de Rechef en Égypte*, Le Caire, 1942.
HOPFNER, *Der Tierkult der alten Ägypter nach den griechisch-römischen Berichten und den wichtigeren Denkmälern*, Vienne, 1914 (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Denkschriften. Phil.-hist. Klasse, 57, 2).
— *Fontes historiæ religionis aegyptiacæ*, Bonn, 1922-25.
JACOBSOHN, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt, 1939 (*Ägyptologische Forschungen*, 8).

JÉQUIER, *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel, [1946].

JUNKER, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, Vienne 1910 (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Denkschriften. Phil.-hist. Klasse, 54).
— *Das Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1913 (*ibid.*, 56).
— *Die Onurislegende*, Vienne, 1917 (*ibid.*, 59).
— *Bericht über die von d. Akad. d. Wissenschaften in Wien unternommenen Grabungen auf d. Friedhof des alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza*, Vienne, 1929-47, 8 vol. (*ibid.*, 69 ; 70, 1-2 ; 71, 1-2 ; 72, 1 ; 72, 3 ; 73, 1.
— *Der sehende und blinde Gott* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abteilung, 1942, 7).
— *Der Tanz der* Mww *und das butische Begräbnis im alten Reich*, Berlin, 1940 (*Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo*, IX, p. 1-39).
— *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)* (aus den Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1939. Phil.-hist. Klasse. Nr. 23, Berlin, 1940).
— *Die politische Lehre von Memphis* (*ibid.* Jahrgang 1941. Phil.-hist. Klasse. Nr. 6, Berlin, 1941).

KEES, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Leipzig, 1912.
— *Horus und Seth als Götterpaar*, Leipzig, 1923-4 (Vorderasiatisch-ägyptische Gesellschaft. Mitteilungen 28-9).
— *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig, 1926.
— *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig, 1941.

LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétosiris*, Le Caire, 1923-4.
— *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIe Dynastie*, Paris, 1929.

LÜDDEKCENS *Untersuchungen über religiosen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen*, Berlin, 1943 (*Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo*, XI, 1-188 et 22 planches.

MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence (Livre des morts, chapitre 125)*, Le Caire, 1937 (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, VIII).

MERCER, *Horus, Royal God of Egypt*, Grafton, 1942.

MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, 1902 (Musée Guimet. Annales. Bibliothèque d'études, t. 14).
— *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902 (*ibid.*, t. 15).
— *Du sacrifice en Égypte* (*R. H. R.* 57 (1908), p. 81-101).

— *Rois et dieux d'Égypte*, Paris, 1911 ; nouvelle édition, revue et corrigée, Paris, 1925.
— *Horus sauveur* (*R. H. R.* 72 (1915), p. 213-87).
— *Mystères égyptiens*, Paris (2e éd.), 1922.
OTTO, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten*, Leipzig, 1938 (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, XIII).
REISNER, *The Egyptian conception of immortality*, Boston [1912].
— *The development of the Egyptian tomb down to the accession of Cheops*, Cambridge, 1936.
— *A History of the Giza Necropolis*, vol. I, Oxford, 1942.
SAINTE FARE GARNOT, *L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, Le Caire, 1938 (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, IX).
SCHÄFER, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III*, Leipzig, 1904 (Untersuchungen zur Geschichte und Ältertumskunde Ägyptens, IV, 2).
SCHARFF, *Die Ausbreitung der Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches* (Sitz. d. Bay. Ak. d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl., 1947, 4) (1).
SETHE, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*
II, 4 *Imhotep, der Asklepios der Ägypter, ein vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser*, Leipzig, 1902.
III, *Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens*, Leipzig, 1903-5.
V, 3, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge das in der Fremde war*, Leipzig, 1912.
X, *Dramatische Texte zur altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928.
— *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, 4 vol., Leipzig, 1908-1922.
— *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, 4 vol., Glückstadt, s. d.
— *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin, 1929 (Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse IV).
— *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930 (Kunde des Morgenlandes, Abh. XVIII, 4).
SPELEERS, *Traduction, index et vocabulaire des Textes des Pyramides*, Bruxelles, s. d.
— *Textes des cercueils du Moyen Empire égyptien*, Bruxelles, s. d.
SPIEGEL, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt, 1935.

(1) Cet ouvrage est arrivé trop tard en France pour pouvoir être utilisé dans la présente édition.

WERBROUCK, *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne*, Bruxelles, 1938.

WEYNANTS-RONDAY, *Les statues vivantes ; introduction à l'étude des statues égyptiennes*, Bruxelles, 1926.

WOLF, *Das schöne Fest von Opet ; die Festzugsdarstellung im grossen Säulengange des Tempels von Luksor*, Leipzig, 1931.

ABRÉVIATIONS

I. — Revues et périodiques

An. Serv.	= *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Le Caire, depuis 1901.
Ä. Z.	= *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig, depuis 1863.
B. I. F. A. O.	= *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, Le Caire, depuis 1901.
J. E. A.	= *Journal of Egyptian archaeology*, Londres, depuis 1914.
Mit. Kairo	= *Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo*, Berlin, depuis 1930.
P. S. B. A.	= *Proceedings of the Society of Biblical archaeology*, Londres, 1879-1918 (40 vol.).
R. H. R.	= *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, depuis 1880.
Rec. Trav.	= *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, Paris, 1870-1923 (40 vol.).
Sitzungsber. Preus. Akad.	= *Sitzungsberichte der (königlich) preussischen Akademie der Wissenschaften.*
T. S. B. A.	= *Transactions of the Society of Biblical archaeology.*
Untersuchungen	= *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, Leipzig, depuis 1896.
Urk.	= *Urkunden des ägyptischen Altertums*, Leipzig, depuis 1903.

II. — Ouvrages

Breasted, *Development* = *Development of religion and thought in ancient Egypt*, New York, 1912.

Drioton-Vandier, *L'Égypte* = « Clio ». Introduction aux études historiques. *Les Peuples de l'Orient méditerranéen*. II : *L'Égypte*, Paris, (2e éd.), 1946.

Erman, *Religion* = *La religion des Égyptiens* (trad. Wild), Paris, 1937.

Harhotep = Maspero, *Trois années de fouilles dans les tombeaux de Thèbes et de Memphis*, dans : *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique française au Caire*, I, 2.

Jacobsohn, *Dogmatische Stellung* = *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, Glückstadt, 1939 (*Ägyptologische Forschungen*, 8).

Jéquier, *Considérations* = *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel, 1946.

Junker, *Giza* = *Bericht über die... Grabungen auf d. Friedhof... von Giza* (titre complet, *supra*, p. 6).

Kees, *Opfertanz* = *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Leipzig, 1912 (thèse de doctorat de l'auteur).

Kees, *Totenglauben* = *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Leipzig, 1926.

KEES, *Götterglaube* = *der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig, 1941.

L. T. R. = LACAU, *Textes religieux* (bibliographie complète, *infra*, p. 127).

MORET, *Le Nil* = *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris (*L'évolution de l'humanité* VII), 1926.

PRATT, *Ancient Egypt* = *Ancient Egypt. Sources of information in the New York public Library*, New York, 1925 et 1941 (supplément).

Pyr. = Textes des Pyramides, cités d'après l'édition de SETHE (cf. *infra*, p. 23).

Q. T. R. = QUIBELL, *Excavations at Saqqara*, II (1906-7), Le Caire, 1908, p. 21-61 (ch. écrit par M. Lacau).

ROEDER, *Urk. Rel.* = *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Iéna, 1915.

SCHOTT, *Unt.*, XV = *Mythen und Mythenbildung im alten Aegypten*, Leipzig. 1945.

SETHE, *Urgeschichte* = *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930.

SETHE, *Amun* = *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, Berlin, 1929 (Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, IV).

LISTE CHRONOLOGIQUE DES DYNASTIES ÉGYPTIENNES

Première Dynastie Deuxième Dynastie	Époque thinite (3000-2778)
Troisième Dynastie (2778-2723) Quatrième Dynastie (2723-2563) Cinquième Dynastie (2563-2423) Sixième Dynastie (2423- ?) Septième Dynastie : fictive Huitième Dynastie (? -2242)	Ancien Empire
Neuvième Dynastie (2242-2150) Dixième Dynastie (2150-2060)	Époque hérakléopolitaine
Onzième Dynastie (2060-2000) (1) Douzième Dynastie (2000-1785) Treizième à dix-septième Dynastie (1785-1580) (2)	Moyen Empire
Dix-huitième Dynastie (1580-1320) Dix-neuvième Dynastie (1320-1200) Vingtième Dynastie (1200-1085)	Nouvel Empire
Vingt et unième Dynastie (1085-950) Vingt-deuxième Dynastie (950-730) Vingt-troisième à vingt-cinquième Dynastie (817-656) Vingt-sixième Dynastie (époque saïte) (663-525) Vingt-septième à vingt-neuvième Dynastie (525-378) Trentième Dynastie (époque sébennytique) (378-341) Seconde Domination perse (341-333) (Première Domination perse = XXVIIe Dynastie)	Basse Époque

(1) Les égyptologues appellent *première période intermédiaire* la période qui s'étend de la fin de la VIe Dynastie au milieu de la XIe Dynastie.

(2) La période qui s'étend entre le début de la XIIIe Dynastie et la fin de la XVIIe Dynastie est connue sous le nom de *seconde période intermédiaire*.

CHAPITRE PREMIER

LES DIEUX ET LA RELIGION PRIMITIVE

Il est souvent malaisé, pour ne pas dire impossible, d'étudier, à partir de ses origines, une religion antique. Il est naturel, en effet, qu'une telle religion soit mieux connue par les développements de sa maturité et de sa vieillesse que par les manifestations de son enfance. L'Égypte ne fait pas exception à cette règle, elle qui possédait, au moment où l'écriture fit son apparition, un système religieux parfaitement constitué. Jusqu'à ces derniers temps, il était admis, d'une manière générale, que ce système religieux remontait à une époque très ancienne de la préhistoire. On voyait les preuves de cette hypothèse dans certains passages des textes des Pyramides, dont on soulignait le caractère archaïque, dans l'étude comparée des listes traditionnelles de nomes et de la vie religieuse locale, à l'époque historique, dans certaines légendes, enfin, qui nous ont été conservées par les temples ptolémaïques et dont les éléments, dispersés, il est vrai, se retrouvent à toutes les époques de l'histoire égyptienne. On était arrivé à un ensemble parfaitement logique qui, tout en restant hypothétique au premier chef, n'en satisfaisait pas moins la raison. Cet ensemble a été assez vivement attaqué, ces dernières années. Les discussions auxquelles a donné lieu cette importante question n'en sont encore qu'à leur début ; nous en donnerons plus loin (p. 24-31) un aperçu. Dans le présent exposé, nous nous attacherons surtout aux points sur lesquels s'accordent les égyptologues et nous

commencerons par préciser le rôle que jouent, dans l'étude de la religion primitive, les listes de nomes que nous venons de mentionner.

A l'époque historique, les nomes, que l'on a souvent comparés à nos départements, étaient des territoires administratifs. Née dans le Delta, la division en nomes s'était étendue de bonne heure à l'Égypte entière, en tout cas bien avant que le pays n'eût été unifié par Ménès. Le respect que les Égyptiens, au cours de leur histoire, ont témoigné à l'égard du nombre de leurs nomes et des limites théoriques de ceux-ci ne peut être dû qu'à un sentiment religieux, et cette hypothèse est confirmée par ce qu'on a appelé les « enseignes » des nomes, sortes d'emblèmes représentant des animaux, des plantes ou des objets inanimés et servant manifestement à individualiser chaque nome. Ces divers emblèmes, généralement placés sur des pavois, se retrouvent en partie à l'époque historique (et le plus souvent dans le nome même qu'ils sont censés représenter), soit comme dieux, soit comme plantes sacrées, soit comme symboles divins (cf. *infra*, p. 25 et seq.). A l'époque préhistorique, ils décoraient fréquemment les vases, les barques et même les constructions des populations primitives. Cet ensemble de circonstances ne peut s'expliquer que si les enseignes, dont il vient d'être question, représentent les plus anciens dieux de l'Égypte, et on est en droit de conclure que les nomes constituaient, à l'origine, non pas seulement des divisions administratives, mais surtout des zones d'influence religieuses.

Le domaine de ces divinités primitives n'est pas resté immuable. En rapprochant des données historiques le résumé de l'évolution religieuse que constituent, pour la préhistoire, les listes de nomes, on constate, en effet, de nombreux et importants changements (cf. *infra*, p. 25 et seq.). S'il n'est pas possible de fixer avec précision la date de ces changements, on peut toutefois affirmer, d'une façon générale, qu'ils sont très anciens et qu'ils correspondent aux différentes étapes de la formation historique de l'Égypte. Un nome

se compose d'une métropole et d'un territoire de superficie variable ; il englobe généralement plusieurs villes et honore plusieurs dieux, car il représente un stade déjà évolué de la civilisation. Il semble qu'il y ait eu, en Égypte, sinon à l'origine, du moins très anciennement, un ensemble de villes, ou de bourgades, indépendantes, ayant chacune un dieu particulier. De bonne heure, et pour des raisons qui sont évidemment d'ordre social et économique, donc d'ordre pratique, les bourgades les moins puissantes se groupèrent (1) autour d'une ville importante qui devint une sorte de métropole ; ce fut ainsi que se forma le nome. Une telle conclusion, on en convient, peut paraître arbitraire : elle n'est dictée par aucun fait précis, mais fondée exclusivement sur le procédé d'analogie et sur la loi de la répétition des faits historiques. En effet, on est en droit de supposer que l'unification des nomes dut se produire à peu près de la même manière que l'unification, beaucoup plus récente, de l'Égypte, et, sur ce dernier point, nous sommes, comme nous le verrons bientôt, mieux renseignés.

Avant l'unification des nomes, le dieu de chaque bourgade indépendante était regardé par ses fidèles comme le plus grand des dieux, celui à qui étaient vraisemblablement attribuées la création de toutes choses et la dispensation de tous les biens. Le groupement de plusieurs villes devait amener nécessairement, avec le rapprochement des dieux, une hiérarchie divine ; le dieu de la métropole, considéré comme le dieu du nome, fut revêtu, à ce titre, d'un pouvoir supérieur à celui des autres divinités du nome. Une telle inégalité fut difficilement admise par les habitants des bourgades protégées, chez qui étaient solidement enracinés les préjugés de l'antique religion locale ; pour ménager les susceptibilités particulières, on eut l'idée d'unir le dieu de la métropole à ceux des principales villes du nome et de former ainsi des familles divines

(1) On ne veut pas dire, par là, que le mouvement qui aboutit à ces groupements ait été toujours spontané ; la guerre dut certainement jouer un grand rôle dans ces premiers essais fédératifs.

calquées sur les familles humaines. Le procédé devait faire fortune et allait permettre, avec le syncrétisme, cet autre grand unificateur de la religion égyptienne, tous les compromis. On sait que le syncrétisme, qui est, d'une façon générale, la fusion de plusieurs systèmes philosophiques ou religieux, exprime, dans le cas particulier de l'Égypte, la tendance, si nettement attestée dans ce pays, à identifier (1) un dieu à un autre dieu de façon à faire de cette dualité divine un être unique dans lequel se retrouvent les caractères, primitivement indépendants, de ses deux éléments formateurs. Le syncrétisme, qui est apparu dès les plus anciens temps de l'histoire égyptienne, s'est rapidement développé, et les occasions ne manqueront pas, dans la suite de cet exposé, de mentionner les innombrables conquêtes que fit, au cours des siècles, ce procédé essentiellement dynamique.

Nous avons supposé l'existence d'une Égypte divisée en nomes indépendants. Cette période, qu'on peut presque dire idéale, ne pouvait, humainement parlant, se prolonger indéfiniment. Dans un pays aussi nettement délimité que l'Égypte, il était nécessaire que se produisît un mouvement vers l'unité. Il faut noter tout de suite que cette tendance à l'unité, en fait strictement politique, se traduit toujours, dans les textes égyptiens, sous une forme religieuse : ce n'est pas tel nome qui l'a emporté sur tel autre, mais le dieu du premier nome qui l'a emporté sur celui du second. En d'autres termes, la conquête politique se dissimule sous la conquête religieuse ; peut-être d'ailleurs faut-il voir, dans ce procédé, l'expression d'un sentiment réel plutôt que le résultat d'un calcul hypocrite, et doit-on supposer que les fidèles se sentaient si étroitement dépendants du dieu local qu'ils lui attribuaient sincèrement la victoire. Le dieu vainqueur remplaçait donc l'ancien dieu principal dans le nome vaincu ; quand il s'agissait, non plus d'une

(1) Nous verrons plus loin (p. 241) qu'il ne s'agit pas exactement d'une identification.

guerre, mais d'une fédération pacifique, le dieu qu'on plaçait au sommet du nouveau panthéon local était évidemment le dieu du nome qui avait pris l'initiative du mouvement fédérateur.

Lorsque Ménès unifia l'Égypte, vers la fin du quatrième millénaire, le pays se trouvait divisé en deux grandes fédérations de nomes : le pouvoir de l'une s'étendait sur toute la superficie du Delta, celui de l'autre sur la vallée du Nil jusqu'aux environs de la première cataracte. On désigne généralement ces fédérations de nomes sous le nom de royaumes de Pé (Bouto) et de Nékhen (Hiérakonpolis), ces villes étant, sans aucun doute, les deux centres politiques les plus importants du pays, les capitales de ces royaumes fédératifs. Nous verrons plus loin (p. 28-9) que ces deux fédérations sont considérées, tantôt comme les débris d'un ancien royaume unifié, tantôt comme les éléments formateurs de la première unité politique de l'Égypte.

Abandonnant momentanément le tableau parallèle de la politique et de la religion égyptiennes au cours de la préhistoire, nous allons maintenant chercher à préciser l'idée que les plus anciens Égyptiens se faisaient de leurs dieux. Nous avons vu que ces dieux, représentés par les enseignes des nomes, étaient, le plus souvent, des animaux, des plantes ou des objets inanimés. Il n'est pas interdit de rechercher les raisons de ce choix, et, puisqu'il s'agit des croyances d'un peuple primitif, c'est aux explications les plus simples qu'il convient sans doute d'avoir recours. Le sentiment religieux porte naturellement le fidèle à craindre son dieu parce qu'il est puissant, à l'aimer parce qu'il est utile, à l'admirer enfin parce qu'il ne le comprend pas. Or ces qualités abstraites de la divinité se trouvaient en quelque sorte matérialisées dans l'entourage immédiat de l'Égyptien primitif : il redoutait la puissance des lions, des crocodiles, des hippopotames, des animaux venimeux, il se sentait dépendant des animaux domestiques qui le faisaient vivre et aussi des arbres qui lui procuraient, avec les fruits, le frais ombrage, si recherché dans les pays chauds, il admirait enfin le vol

majestueux des faucons ou des vautours, ou encore l'existence cachée d'êtres mystérieux comme les scarabées, les mille-pattes ou les grenouilles. Ces raisons simples expliquent, semble-t-il, la nature d'une grande partie des dieux égyptiens, mais elles ne suffisent plus lorsque le dieu est un objet inanimé. On a parlé, à ce sujet, de totémisme et de fétichisme. La première solution est aujourd'hui très discutée (cf. *infra*, p. 24), la seconde n'est, en fin de compte, qu'un aveu déguisé d'impuissance. On a dit (1) que, pour les Égyptiens, la divinité doit être incorporée dans un objet, vivant ou inanimé, dans lequel elle habite comme l'âme dans le corps. C'est exact, mais constater une évidence ne l'explique pas. Il semble bien, en dernière analyse, qu'il ne soit pas possible, dans l'état actuel de nos connaissances, de donner une raison valable à l'élévation de ces objets inanimés au rang de dieux. Ce sont sans doute des symboles dont la signification première nous échappe, comme elle échappait déjà, sans doute, aux habitants de l'Égypte historique. A cette époque, certains, parmi ces objets inanimés, avaient été rattachés à des divinités déterminées : ainsi le verrou (2) du IX[e] nome de Haute-Égypte au dieu Min, les flèches et l'arc du nome de Saïs à la déesse Neith. D'autres n'ont subsisté que grâce à l'esprit traditionaliste des Égyptiens ; on ne sait plus exactement à quoi ils correspondent, et, pour n'en citer qu'un exemple, le sceptre *ouas* qui sert d'enseigne au nome thébain restera toujours pour nous une énigme.

Jusqu'à présent, nous n'avons parlé que des dieux locaux, car ceux-ci sont certainement à la base de la religion égyptienne. Cependant les forces de la nature qui, de tout temps, ont joué, en Égypte, un rôle de premier plan, ont dû être adorées de bonne heure ; il ne semble pas, pourtant, qu'un culte leur ait été rendu dès les origines. Ces dieux, ou ces forces divines, étaient peut-être d'une

(1) Sethe, *Urgeschichte*, § 7.
(2) D'après l'interprétation de Sethe, *Urgeschichte*, § 19 ; sur ce symbole, cf. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, p. 135.

nature trop abstraite pour toucher directement l'homme concret et primitif qu'était alors l'Égyptien, pour lui inspirer l'entière confiance qu'il éprouvait lorsqu'il s'adressait à un dieu local, tout proche de lui. L'universalité des dieux cosmiques devait heurter la dévotion essentiellement particulariste du peuple. Leur introduction dans le panthéon égyptien ne semble donc pas devoir être attribuée à une évolution spontanée de la conscience religieuse égyptienne, mais plutôt aux directives de quelques esprits élevés, soucieux d'expliquer d'une manière logique le mécanisme du monde. De telles spéculations n'étaient peut-être pas désintéressées : on ne peut nier que, comparés aux dieux locaux, les dieux cosmiques présentent le grand avantage d'être revêtus d'un caractère universel et, par là, de dominer la poussière des dieux locaux. On est donc tenté de faire coïncider leur introduction dans le panthéon égyptien avec une période où le jeu combiné de la guerre et de la diplomatie avait modifié, momentanément, la division du pays en plusieurs nomes indépendants ; il est logique, en effet, d'établir un parallèle entre une religion à caractère universel et un régime politique centralisé exerçant son pouvoir dans un pays unifié. De l'existence de cette unification de l'Égypte au cours de la préhistoire, nous n'avons malheureusement aucune preuve, à peine quelques indices, dont le plus important est d'ordre archéologique : l'évidence d'une civilisation unique dans l'Égypte entière au gerzéen. Ces indices n'ont pas paru suffisants à certains savants (cf. *infra*, p. 28-30) qui se refusent absolument à admettre la possibilité d'une unification de l'Égypte antérieure à Ménès. Ils admettent cependant, implicitement du moins, le rapport qui vient d'être relevé entre le culte des dieux cosmiques et l'unification de l'Égypte, mais ce rapport, d'après eux, n'aurait jamais existé avant les premiers siècles de l'histoire. Or, à cette époque, les dieux cosmiques se présentent à nous sous une forme humaine ou animale : le dieu-soleil est représenté comme un homme à tête de faucon, Shou et Tefnout, qui personnifient respectivement l'air et l'humidité, sont

considérés comme un couple de lions, le dieu de la terre, Geb, prend l'aspect d'un homme, et la déesse du ciel, Nout, est traitée comme une déesse-vache. De telles transformations, qui apparaissent plutôt comme le résultat d'une longue évolution que comme le point de départ d'un système nouveau, sont nettement en faveur de l'ancienneté de la religion cosmique. Il est vraisemblable, en effet, de supposer que les dieux cosmiques ont été adorés primitivement sous une forme impersonnelle, et que leur culte n'était pas limité à un sanctuaire particulier : le sanctuaire des dieux cosmiques ne peut être, en effet, que le monde. Mais une telle conception ne pouvait pas séduire l'esprit particulariste des Égyptiens primitifs : involontairement, ils ramenaient toute idée de divinité à la notion du dieu local. Ce fut ainsi qu'ils assimilèrent, à la longue, et comme par la force de l'habitude, les dieux cosmiques à des dieux locaux, et qu'ils allèrent même jusqu'à leur consacrer des sanctuaires particuliers (1). Ceux-ci se trouvent tous dans la région d'Héliopolis, ce qui semble bien prouver que cette ville a joué un rôle prépondérant, que ce soit avant ou après l'unification de l'Égypte par Ménès, dans l'évolution de la religion cosmique. Devenus des dieux locaux, les dieux cosmiques devaient subir, comme tels, l'influence de l'anthropomorphisme dont il nous reste à dire quelques mots. Il est hors de doute que les Égyptiens ont dû primitivement adorer leurs dieux sous la forme même qu'ils leur ont donnée sur les enseignes des nomes. Plus tard, à l'époque historique, ces dieux se présentent à nous, presque toujours, sous l'aspect humain. Il s'est donc produit une évolution dont les étapes intermédiaires nous échappent malheureusement. Nous savons cependant que, dès le gerzéen, le dieu Min, de Coptos, était représenté comme un homme (2). Les raisons de cette évolu-

(1) KEES, *Götterglaube*, p. 219, pense qu'il s'agit peut-être d'endroits mythiques. Il émet cette supposition à propos des sanctuaires de Geb et de Nout. Le doute aurait été justifié si les autres dieux cosmiques, Rēʿ, Shou et Tefnout n'avaient pas possédé également, et sans aucun doute, de véritables sanctuaires.

(2) CAPART, *Les débuts de l'art en Égypte*, fig. 150.

tion doivent être d'ordre psychologique : on peut supposer en effet que les Égyptiens durent d'abord prêter à leurs dieux leurs propres sentiments, leurs façons de réagir, de juger, de comprendre, de s'exprimer, et aussi leurs passions ; ce ne fut sans doute qu'après cette première étape, sur le plan moral et intellectuel, qu'ils imaginèrent de parfaire la ressemblance en donnant au dieu un corps humain tout en lui conservant, tantôt sa tête d'animal, tantôt un emblème rappelant son origine animale, symbolique ou cosmique. Les Égyptiens, devant la nécessité de représenter des dieux hybrides, se trouvaient devant un problème difficile à résoudre ; ils s'en tirèrent à leur honneur : les dieux portent leur tête animale avec un si grand naturel, on pourrait presque dire une si grande aisance, qu'on finit par trouver ce singulier rapprochement parfaitement légitime. C'est là le procédé le plus fréquent, mais nous avons vu qu'un simple détail, dans un aspect purement humain, pouvait rappeler l'origine de la divinité : c'est la dépouille de vautour servant de coiffure aux déesses-vautours Mout et Nekhbet, la peau de panthère qui recouvre la déesse-panthère Mafdet, les cornes d'antilope et de vache qui composent les coiffures respectives de Satis et d'Hathor ; enfin la divinité peut être représentée, portant sur sa tête l'animal qui rappelle son origine : ce fut le cas de la déesse-dauphin et aussi celui de Selkit, la déesse-scorpion. Ce procédé fut tout naturellement employé pour individualiser les dieux d'origine symbolique : Neith, Isis, Nefertêm, Néhémetâouy, Séshat, entre autres, portent sur la tête le symbole qui permet de les distinguer. Quelques dieux, et non des moins importants, échappent entièrement aux règles qui viennent d'être énoncées, et ne se présentent à nous que sous la seule forme humaine. Ces cas exceptionnels sont faciles à expliquer lorsqu'il s'agit de personnifications abstraites comme Atoum d'Héliopolis, Amon de Karnak ou Ptah de Memphis (1), qui sont, manifestement, les uns

(1) Le nom d'Atoum exprime le concept d'universalité ou de néant (cf. *infra*, p. 57, n. 1), celui d'Amon signifie « le caché », celui de Ptah, enfin ,doit, peut-être, être

et les autres, des créations artificielles de savants théologiens, ou encore lorsqu'il s'agit d'anciens rois divinisés comme Osiris et son modèle Andjti qui sert d'enseigne au IXe nome de Basse-Égypte. D'autres dieux, qui se rattachent, par certains côtés, aux catégories « classiques » énumérées plus haut, en diffèrent, cependant, par un détail : Min, le dieu ithyphallique de la fertilité, n'est jamais représenté avec son symbole (cf. *supra*, p. 16), bien que celui-ci serve à la fois à individualiser le IXe nome de Haute-Égypte et à écrire le nom du dieu ; Khonsou enfin, qui est déjà mentionné dans les textes des Pyramides (402 *a*) comme un dieu lunaire, porte régulièrement sur la tête le disque de la lune, mais se présente presque toujours à nous, comme Osiris ou Ptah, sous la forme d'un homme enveloppé dans un linceul ; par là, il se sépare des autres divinités anthropomorphes.

L'introduction des dieux cosmiques dans le panthéon égyptien a favorisé le développement du caractère universel de la divinité. Nous avons vu que les dieux cosmiques avaient été considérés, de bonne heure sans doute, comme des dieux locaux. Cette première confusion allait avoir une conséquence importante dans l'évolution ultérieure de la religion égyptienne. Elle allait permettre d'élever, grâce au procédé du syncrétisme, d'anciens dieux locaux au rang de dieux cosmiques. L'avantage de ce procédé est facile à saisir : en effet, en même temps qu'il ménageait l'esprit particulariste des fidèles, il leur offrait la possibilité d'accroître la puissance de leur dieu local en lui conférant le caractère d'universalité emprunté à telle ou telle divinité cosmique. Ces cas d'assimilation sont nombreux dans l'Égypte ancienne (cf. SETHE, *Urgeschichte*, § 26). L'exemple le plus célèbre, et peut-être le plus ancien, d'une telle élévation est celui du dieu-faucon Horus. Dieu d'origine animale, il

rattaché à un verbe *ptḥ*, qui n'est, il est vrai, attesté qu'à la basse époque, mais dont le sens, « façonner, ouvrir », décrit si bien l'activité de Ptah qu'on est tenté d'établir un rapport entre le nom du dieu et cette racine verbale (cf. KEES, *Götterglaube*, p. 173, n. 3).

joua bientôt le rôle de maître du ciel auquel le prédestinait évidemment sa nature, et ses deux yeux furent considérés comme le soleil et la lune(cf. *infra*, p. 40-41). Ces attributions nouvelles doivent être contemporaines de son triomphe et avoir favorisé la création du composé divin Rē'-Harakhti qui fut adoré à Héliopolis et qui était représenté, comme on l'a vu, sous l'aspect d'un homme hiéracocéphale. L'exemple fut suivi, et, à l'époque historique, la plupart des grands dieux, Amon, Min, Chnoum, Sébek furent identifiés au soleil, et adorés, comme tels, sous les noms d'Amon-Rē', de Min-Rē', de Chnoum-Rē' et de Sébek-Rē'. L'universalité de principe des dieux locaux se rattachait ainsi à l'universalité de fait des dieux cosmiques. D'autres divinités — il s'agit surtout de dieux-faucons — sans être assimilés directement au dieu-soleil, furent identifiés au maître du ciel, Horus, le héros protecteur de la monarchie égyptienne. Le culte d'Horus fut ainsi instauré, sous des formes diverses, dans les IIe, IIIe, XIIe, XVIIe, XVIIIe, et XXIe nomes de Haute-Égypte, et dans les IIe, Xe, XIe, XVIe, XVIIe, XIXe et XXe nomes de Basse-Égypte. Au seuil de l'histoire, on constate donc une tendance très nette vers une simplification du panthéon, simplification qui n'est pas toujours apparente, parce qu'elle reste voilée par l'attachement des Égyptiens à de vieilles habitudes particularistes, mais qui est réelle, parce qu'elle est exigée par les nouvelles conditions politiques.

Certains dieux locaux qui, pour des raisons diverses, ne pouvaient être identifiés à des dieux cosmiques, furent, cependant, eux aussi, revêtus d'un caractère d'universalité : on leur attribua une fonction bien déterminée qu'ils exercèrent, non plus seulement dans leur nome d'origine, mais dans l'Égypte entière. C'est ce qu'on peut appeler l'universalité de fonction. Un tel procédé suppose l'accord tacite des clergés des différents nomes. Quoi qu'il en soit, cette universalité de fonction est un fait que l'on constate sans qu'on puisse dire d'une manière précise comment il s'est produit. Bien des luttes doivent se cacher sous de tels triomphes ! Parmi les

divinités privilégiées, citons Chnoum (1), considéré comme le potier qui façonne les hommes sur son tour, Héket, sa compagne à Antinoé, qu'on invoquait comme protectrice des femmes en couches, Anubis, le dieu de l'embaumement, Osiris, le dieu des morts, Thot, le dieu de la science, Ptah, le maître des artisans, Séshat enfin, la déesse de l'écriture.

Tels nous apparaissent les dieux au seuil de l'histoire. Si bref qu'ait été cet exposé, il nous a permis d'entrevoir le chemin parcouru depuis les origines. Nous n'avons étudié jusqu'à présent que d'une manière très générale et souvent hypothétique la forme de la religion et la nature des dieux dans l'Égypte primitive. Il nous reste maintenant à voir vivre ces dieux que nous avons décrits un peu trop dans l'abstrait. L'étude des dogmes et des légendes nous permettra d'animer notre exposé et de pénétrer plus intimement dans le monde divin de l'ancienne Égypte.

(1) Cette attribution spéciale s'ajoute à l'identification de Chnoum avec Rēʽ (cf. *supra*, p. 21).

NOTES

Bibliographie. — Le seul exposé systématique a été fait par SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930. On trouvera aussi des vues intéressantes sur la religion primitive des Égyptiens dans MORET, *Des clans aux empires*, p. 142-59, et *Le Nil*, p. 44-135, et dans MERCER, *Horus, Royal God of Egypt*, 1942, p. 38-87. L'ouvrage de KEES, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Leipzig, 1941, sera analysé plus loin, p. 28-30. On doit citer également l'ouvrage de E. BAUMGARTEL, *The Cultures of prehistoric Egypt*, Oxford, 1947, celui de G. JÉQUIER, *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel, 1946, celui de SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im alten Aegypten*, Leipzig, 1945 (= *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens*, vol. XV) (1), et le long article de R. WEILL, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 59-150 (2). Ces quatre auteurs, comme Kees, s'opposent, d'une manière générale, à la reconstitution de Sethe.

Sur les textes des Pyramides, cf. MASPERO, *Rec. Trav.*, III-XV et *Les inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, Paris, 1894 ; SETHE, *Die altaegyptischen Pyramidentexte*, 4 vol., Leipzig, 1908-22 et *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, 4 vol. s. d. ; cf. aussi SPELEERS, *Traduction, index et vocabulaire des textes des Pyramides égyptiennes*, Bruxelles, s. d.

Sur les nomes : SETHE, *Urgeschichte*, §§ 38 et seq. ; sur les enseignes de nomes : PETRIE, *Diospolis parva, the cemeteries of Abadiyeh and Hu*, Londres, 1901, pl. IV et XVI ; LORET, *L'Égypte au temps du totémisme*, Paris, 1906 ; BOREUX, *Revue des études ethnographiques et sociologiques*, 1908, p. 1-20 du tiré à part ; NEWBERRY, *Ancient Egypt*, I (1914), p. 5 et seq. ; MORET, *Le Nil*, p. 52 et seq. ; SETHE, *Urgeschichte*, §§ 43 et seq. ; MERCER, *Études sur les origines de la religion de l'Égypte*, p. 17 et seq. ; BAUMGARTEL, *Cultures of prehistoric Egypt*, p. 11 et seq.

Sur les familles divines : SETHE, *op. cit.*, §§ 28-9 ; sur le syncrétisme : BONNET, *Ä. Z.* 75 (1939), p. 40 et seq. et *infra*, p. 241 ; cf. aussi KEES, *Götterglaube*, p. 141 et seq. ; sur les royaumes de Pé et de Nékhen : SETHE, *op. cit.*, §§ 168-201 et KEES, *op. cit.*, p. 187 et seq.

Sur les dieux primitifs : SETHE, *op. cit.*, §§ 4 et seq. et KEES, *op. cit.*, chapitre Ier ; sur les dieux cosmiques : SETHE, *op. cit.*, §§ 69-75 ; R. WEILL, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 138 et seq., n'admet pas la nécessité d'une corrélation entre une religion à caractère universel et un régime politique centralisé.

Sur les échanges entre la religion cosmique et la religion locale : SETHE, *op. cit.*, §§ 119-26 ; sur l'anthropomorphisme : SETHE, *op. cit.*, §§ 30-3 et SCHOTT, *Unt.*, XV, p. 87 et seq. L'anthropomorphisme, d'après cet auteur, aurait eu pour cause les progrès de la magie ; sur le culte du faucon en Haute-Égypte : KEES, *Horus und Seth*, II, p. 4 et seq. et MERCER, *Horus, Royal God of Egypt*, p. 157-8 ; sur le rôle spécialisé de certains dieux : SETHE, *op. cit.*, §§ 24-5.

(1) Je n'ai pu prendre connaissance de cet important ouvrage que pendant la correction des épreuves de la présente édition. J'ai donc dû me limiter à de brefs renvois. L'ouvrage, dans la suite de l'exposé, est cité sous le titre abrégé : SCHOTT, *Unt.*, XV.

(2) La remarque faite, à la note précédente, à propos de l'ouvrage de Schott, vaut également pour cet article, dans lequel M. R. Weill a réuni ses idées sur la plus ancienne histoire de l'Égypte. On y trouvera un compte rendu très détaillé, et généralement favorable, du livre de KEES, *Götterglaube*, et une critique de la première édition du présent ouvrage. L'auteur, du fait même qu'il partage la plupart des idées de Kees, ne peut pas admettre certaines des hypothèses que j'ai cru devoir proposer.

ÉTAT DES QUESTIONS

1. *Le totémisme*

Les enseignes de nomes, dont nous avons parlé plus haut (p. 12), offrent de grandes analogies avec les enseignes des clans totémiques. Certains égyptologues, partant de cette ressemblance, ont supposé que la civilisation égyptienne était d'origine totémique. MORET, en particulier, a essayé de prouver que les Égyptiens avaient connu successivement le régime égalitaire du totémisme, la gérontocratie, la monarchie locale et enfin la monarchie centralisée (*Des clans aux empires*, p. 167). Il se fonde, non seulement sur l'existence des enseignes de nomes, mais aussi sur les rapports qui existaient, en Égypte, entre le dieu-faucon Horus (ou le dieu d'État) et le roi (*ibid.*, p. 165-6 ; *Mystères égyptiens*, p. 143-196 ; cf. *infra*, p. 144), sur la nature du *ka* (*Mystères égyptiens*, p. 199-219 ; sur le *ka*, cf. *infra*, p. 132-3), enfin sur la légende d'Osiris (cf. *infra*, p. 44 et seq.) qui représente, d'après lui, le passage du régime des clans nomades à celui d'un état sédentaire, de l'exogamie à l'endogamie, de l'autorité diffuse à l'autorité centralisée (*Le Nil*, p. 110-111) ; c'est dans sa dernière synthèse historique : *Histoire de l'Orient* (collection GLOTZ), I, p. 164 et seq., que MORET a exprimé son opinion sur le totémisme avec le plus de précision.

Avant Moret, LORET avait reconnu dans les enseignes de nomes des emblèmes ethniques et avait parlé de totémisme en Égypte (*L'Égypte au temps du totémisme*, dans *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XIX). Cette opinion des deux savants égyptologues ne fut généralement pas suivie par les historiens (1), ni par les ethnologues (cf. en particulier A. VAN GENNEP, *L'état actuel du problème totémique*, 1921). Les arguments apportés par Loret et par Moret, quelque séduisants qu'ils soient, ne sauraient entraîner la conviction et présentent les caractères incertains et arbitraires qu'offrent, en général, les raisonnements par analogie ; la constatation d'un certain nombre de caractères communs à la civilisation totémique et au régime primitif de l'Égypte ne suffit pas à prouver l'origine totémique de ce dernier, mais l'hypothèse, du fait même qu'elle semble expliquer logiquement certains aspects de la plus ancienne religion de l'Égypte, ne doit pas être rejetée *a priori*, et il n'est pas impossible qu'elle jouisse, dans l'avenir, d'un regain de faveur.

2. *Tableau de la religion primitive d'après SETHE* (2)

Le fait essentiel de la préhistoire égyptienne est, d'après Sethe, la formation, vers le dernier quart du cinquième millénaire, d'un puissant royaume unifié avec Héliopolis pour capitale. Avant cette unification, l'Égypte avait été successivement

(1) Cf. toutefois JUNKER, *Der sehende und blinde Gott*, p. 46. Junker n'affirme pas l'existence du totémisme dans l'Égypte ancienne, mais semble admettre la possibilité d'une telle hypothèse. MERCER, *Études sur les origines de la religion de l'Égypte*, p. 18 et n. 18, expose une opinion extrêmement nuancée. Il se refuse à comparer la religion primitive des Égyptiens au totémisme des Australiens dont le rituel et les symboles ont été, dit-il, « plus ou moins truqués », mais il admet l'existence d'un « certain totémisme africain, relativement vague, qui est apparenté de bien des manières...à la religion égyptienne à ses débuts ».

(2) Ce qui va suivre est entièrement tiré de l'ouvrage déjà cité de SETHE, *Urgeschichte*. Les chiffres placés entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

divisée en une poussière de bourgades indépendantes, puis en nomes, en fédérations de nomes et, enfin, en deux royaumes, un royaume du Nord, entièrement dominé par le dieu-faucon Horus et un royaume du Sud, dans lequel régnait le dieu Seth (§§ 4-93). Les capitales de ces deux États étaient respectivement Béhédet, aujourd'hui Damanhour (1) (IIIe nome de Basse-Égypte) et Ombos (Ve nome de Haute-Égypte). Une guerre, dont la légende s'empara, mit aux prises les deux États, et se termina par la victoire du Delta et par la victoire d'Horus. Le royaume héliopolitain fut la grande époque de la préhistoire égyptienne, celle où fut créée la théologie, où fut institué, vers 4240, le calendrier, où commença, grâce à l'installation de nilomètres, l'exploitation méthodique du pays, où se précisa enfin le rôle des dieux cosmiques. L'honneur d'avoir reconnu l'avantage, dans un royaume unifié, d'une religion cosmique à caractère universel reviendrait, en effet, au clergé héliopolitain qui aurait mis à la tête de son système le dieu-soleil appelé tantôt Atoum (cf. *supra*, p. 19) tantôt Rēʿ. A cette époque remonte sans doute la forme composée du dieu Rēʿ-Harakhti dont l'existence était exigée par la nécessité d'intégrer dans le nouveau système solaire le dieu triomphateur Horus (§§ 104-38). Dans cet essai de reconstitution, Sethe s'est servi, sur le plan théorique, des textes des Pyramides qui, d'après lui, ont été composés en grande partie à l'époque héliopolitaine, et, sur le plan pratique, du désaccord évident qui existe entre la religion locale, telle que les monuments de l'époque historique nous la font connaître, et les listes traditionnelles de nomes qui doivent représenter l'état le plus ancien de cette même religion locale. Cette disparité, en Haute-Égypte, est de telle nature qu'elle nous amène à conclure qu'une colonisation du Sud par le Nord a dû se produire à un certain moment de la préhistoire qui doit logiquement coïncider avec la domination héliopolitaine (§§ 139-62). Il n'est pas inutile d'exposer, ici, les plus importants de ces changements :

Ier et IIe nomes de Haute-Égypte (§§ 148-52). Ces nomes, d'après Sethe, sont des créations héliopolitaines. L'examen de leurs enseignes prouve, d'une manière évidente, que ces nomes ont été constitués à une époque relativement récente. Le nome d'Éléphantine, en effet, est individualisé, non pas par un être divin, mais par une désignation géographique. L'enseigne ne nous donne aucun renseignement sur la religion primitive du nome ; elle nous apprend simplement que ce territoire était considéré par les Égyptiens du Nord comme un « pays nubien » qui avait été rattaché à l'Égypte sous la forme analogique d'un nome. A l'époque historique, on y adorait une triade composée du dieu-bélier Chnoum et de deux déesses locales, Anoukis, déesse de l'île de Séhel et Satis, déesse de l'île d'Éléphantine. Le IIe nome dépendait d'une manière plus évidente encore d'Héliopolis. Sa capitale porte le même nom, Béhédet, que celle du IIIe nome de Basse-Égypte, et on y honorait le même dieu, Horus ; son nom se retrouve dans l'enseigne du nome, deux hiéroglyphes dont le sens « l'élévation d'Horus » révèle clairement son caractère d'emprunt.

IIIe nome de Haute-Égypte (§ 45). Le dieu primitif était un faucon représenté comme un animal momifié ou comme une idole. L'enseigne du nome se composait du signe servant à écrire le nom de l'ancienne capitale Nékhen (Hiérakonpolis) et de deux plumes destinées à rappeler la nature du dieu-faucon primitif. Celui-ci, au cours de la période héliopolitaine, fut identifié à Horus et fut désigné sous le nom d'Horus Nékhény (Horus de Nékhen). En dépit de ce puissant patronage, il dut, peu après, céder la première place à la déesse locale d'El-Kab, ville qui, à la suite d'importants événements politiques, était devenue la capitale du nome. C'était une déesse-vautour appelée Nekhbet. A l'époque grecque, Hiérakonpolis, territoire indépendant, ne faisait plus partie du nome ; la capitale était devenue Esneh où était adorée une déesse-poisson, identifiée à Neith de Saïs. Ces changements successifs n'avaient en rien modifié l'emblème du nome qui représentait la plus ancienne tradition religieuse.

IVe nome de Haute-Égypte (§ 46). L'enseigne de ce nome est un sceptre recourbé à la partie supérieure et fourchu à la partie inférieure, que les Égyptiens désignaient sous le nom de *ouas*. On ne sait à quelle divinité ce sceptre était primitivement attaché (cf. *supra*, p. 16). Après le triomphe d'Héliopolis, lorsque le Sud fut colonisé

(1) Dont le nom, qui vient de l'ancien égyptien, signifie « la ville d'Horus ». Sur Béhédet, cf. *infra*, p. 30.

par le Nord, la capitale fut transférée à Ermant (1), dont le nom égyptien, Iouni, dérive manifestement de celui d'Héliopolis (Iounou). Le dieu du nome fut alors Montou, dieu-faucon d'origine astrale, dont le culte survécut jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne. A partir du Moyen Empire, Montou dut céder la première place à Amon (cf. *infra*, p. 147-9), et la capitale fut de nouveau transférée à Thèbes.

Ve nome de Haute-Égypte (§§ 47-8). Ce nome honorait primitivement deux dieux, respectivement adorés à Ombos, sur la rive gauche du Nil, et à Cusæ, sur la rive droite ; le premier de ces dieux était certainement Seth, et le second un dieu-faucon dont le nom ancien, d'après Sethe, était Nénoun (2). Après la victoire héliopolitaine, Nénoun fut identifié à Horus ; Seth, au contraire, le grand vaincu de cette bataille, fut probablement persécuté par les colonisateurs. Ce grand bouleversement politique entraîna exceptionnellement une modification importante dans la composition de l'enseigne du nome : l'image séthienne, qui devait figurer, dans l'emblème primitif, à côté du faucon, fut remplacée par l'image d'un deuxième faucon. Plus tard, la ville de Coptos, qui joua certainement un rôle politique important vers la fin de la préhistoire (cf. *infra*, p. 160-2) devint la capitale du nome ; son dieu local, Réhès, bientôt identifié à Min, le dieu d'Akhmîm, fut élevé au rang de patron du Ve nome.

VIe nome de Haute-Égypte (§ 49). Le dieu-crocodile primitif, qui figure sur l'enseigne du nome, fut remplacé, probablement à l'époque héliopolitaine (3), par une déesse du Delta, Hathor, dont le culte fut un des plus florissants de l'Égypte. La capitale, l'actuelle Dendéra, fut appelée Iounet, nom manifestement formé sur celui d'Héliopolis (Iounou).

VIIe nome de Haute-Égypte (§ 50). L'enseigne de ce nome représentait une tête de vache, vue de face. Il semble, d'après cela, que la déesse primitive ait été une déesse-vache, qui fut identifiée à Hathor après la domination héliopolitaine. L'enseigne fut alors interprétée comme un sistre, instrument consacré à Hathor, et la capitale elle-même, Diospolis parva, fut appelée « la ville des sistres ».

Xe et XIIe nomes de Haute-Égypte (4) (§§ 51-5 ; *Ä. Z.* 47 (1910), p. 48 et seq.). L'histoire religieuse de ces nomes est loin d'être simple. Dans le Xe nome, il existait, à l'origine, le culte d'une déesse-serpent qui figure sur l'enseigne du nome et qui fut, plus tard, identifiée à Hathor (5). A l'époque historique, on adorait un dieu appelé Antiouy. La désinence duelle de ce nom, qui signifie « les deux possesseurs de serres », semble prouver que ce dieu unique était le composé de deux dieux primitifs. Ceux-ci étaient peut-être deux faucons, mais il est préférable de supposer que la suite des événements s'était passée dans ce nome comme dans le Ve nome (cf. *supra*), c'est-à-dire que deux dieux rivaux, dont l'un était un faucon, avaient été identifiés, après la victoire héliopolitaine, à Horus et à Seth ; par réaction contre Seth, son image dut être remplacée par celle d'un deuxième faucon et son culte disparut complètement : Antiouy fut en effet identifié au seul Horus et le souvenir de Seth ne subsista plus que dans la forme du nom. Dans le XIIe nome, on

(1) On a voulu faire d'Ermant la capitale primitive du nome, mais le nom de Thèbes, *Ouaset*, s'apparente d'une façon si étroite à celui de l'enseigne du nome, le spectre *ouas*, qu'il semble préférable d'admettre que Thèbes fut la plus ancienne métropole du IVe nome.

(2) Cf. aussi Kees, *Götterglaube*, p. 198-9, et Junker, *Der sehende und blinde Gott*, p. 59-63. Junker prouve que ce nom doit être interprété dans un sens universaliste et signifie « Ce qui est ». Il se pourrait, d'après lui que Nénoun fût une simple épithète d'Haroéris.

(3) Cf. Kees, *Götterglaube*, p. 133, qui émet une opinion différente; sur l'opinion de Jéquier, cf. *infra*, p. 30.

(4) On ne trouve aucune trace de l'influence héliopolitaine dans les VIIIe et IXe nomes. Le VIIIe nome possédait, à l'époque historique, un des deux grands sanctuaires d'Osiris; l'enseigne du nome qu'on a parfois comparée à une ruche (Kees, *Götterglaube*, p. 129), fut interprétée plus tard comme le reliquaire de la tête d'Osiris. La capitale du nome était This, sanctuaire du dieu Onouris. En Abydos même, on adorait, à l'origine, un dieu-chacal (ou un dieu-chien), Khentimentiou, « le chef des Occidentaux », qui se confondit, par la suite, avec Osiris, devenu le dieu principal du nome. L'enseigne du IXe nome représentait le symbole de Min qui resta, de l'origine à la fin de l'histoire égyptienne, le dieu principal de cette région. On retrouve d'ailleurs le nom de ce dieu dans le nom actuel de la capitale, Akhmîm ou Akhmin.

(5) Ce culte se maintint jusqu'à l'époque grecque à Aphroditopolis, aujourd'hui Kôm el-Ichgaou; sur le Xe nome, cf. aussi Gauthier, *Rec. Trav.* XXXV (1913), p. 1-26.

adorait un faucon appelé Anty. L'enseigne, qui représente le signe hiéroglyphique de la montagne surmonté d'un serpent, est de création récente, et doit être interprété, d'après Sethe, comme le signe d'une affluence particulière de reptiles dans les montagnes de ce nome. Ce nome est limitrophe du X[e], et le nom du dieu qui y était adoré apparaît, sur le plan grammatical, comme le singulier du nom du dieu de ce même X[e] nome. On est donc en droit de supposer que le dieu Anty, qui fut identifié à Horus comme Antiouy lui-même, se confond avec ce dernier, et que le XII[e] nome a été détaché du X[e] à une époque où la signification primitive du nom d'Antiouy n'était plus comprise. On trouvera le dernier état de la question dans GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford, 1947, II, p. 68 et seq.

XI[e] nome de Haute-Égypte (§ 56). Ce nome est probablement la patrie de Seth, dont le sanctuaire principal se trouvait dans le V[e] nome, à Ombos. En tout cas, c'est l'animal séthien qui figure sur l'enseigne du XI[e] nome. On a beaucoup discuté sur la nature de cet animal (cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 115) ; on l'a identifié successivement à l'âne, à la girafe, à la gerboise, au porc et à l'okapi ; Sethe (§ 87) en fait, avec raison semble-t-il, un chien. Il est probable que les Égyptiens avaient perdu eux-mêmes le souvenir de la nature primitive de ce dieu, et qu'ils lui avaient donné une forme stylisée difficilement identifiable. Quoi qu'il en soit, la queue fourchue de l'animal (1) doit être interprétée comme une flèche qui aurait frappé, en punition de ses crimes, l'adversaire d'Horus. Le culte primitif de Seth fut remplacé, dans ce nome, probablement à l'époque héliopolitaine, par celui du bélier Chnoum (cf. aussi KEES, *Horus und Seth*, II, p. 40 et seq.).

XV[e] nome de Haute-Égypte (2) (§ 60). La divinité primitive du nome était une déesse-hase, Ounout, plus tard identifiée à Sekhmet. Son culte ne disparut jamais, bien qu'il n'eût joué, dans le nome, qu'un rôle secondaire. Il avait été remplacé par le culte de Thot, dieu-ibis importé du Delta, peut-être à l'époque héliopolitaine (§ 143). Il faut signaler enfin que ce fut dans le XV[e] nome que fut créée, en réaction contre la théologie héliopolitaine, la célèbre doctrine cosmogonique de l'Ogdoade (cf. *infra*, p. 33-4) ; sur Thot, cf. BOYLAN, *Thot, the Hermes of Egypt*, Londres, 1922 ; KEES, *Götterglaube*, p. 305 et seq. et JÉQUIER, *Considérations*, p. 123-71.

XVI[e] nome de Haute-Égypte (§ 61). L'enseigne de ce nome fait manifestement allusion à la lutte d'Horus et de Seth ; on y voit, en effet, un oryx parfois surmonté d'un faucon : c'est un procédé pictographique pour indiquer que le faucon (Horus) est vainqueur de l'oryx, c'est-à-dire de Seth, puisque l'oryx est considéré, en Égypte, comme un animal séthien (cf. *infra*, p. 199-200). Ce faucon, identifié à Horus, était lui-même un dieu local adoré à Hébénou. On rencontre, dans ce nome, plusieurs autres cultes locaux, entre autres celui de Chnoum et de Héket à Hérour (Antinoé), celui de la déesse-lionne Pakhet à Spéos Artémidos, enfin celui d'Hathor à Néférousi (3).

Ce tableau suffit à prouver les profondes répercussions qu'avait eues, en Haute-

(1) Le sanglier auquel fut attribuée, en Mésopotamie, la mort de Tammuz, a, lui aussi, la queue fourchue ; cf. CONTENAU, *Le déluge babylonien*, p. 196, et fig. 37-8.

(2) Les XIII[e] et XIV[e] nomes (§§ 57-8) avaient pour enseigne commune un arbre appelé en égyptien *nedjéfet*. D'après Sethe, ce n'était pas l'arbre lui-même qui avait été adoré à l'origine, mais la dryade qui, croyait-on, y avait élu domicile. Cette dryade, comme il arrive souvent en Égypte, fut identifiée à Hathor dont le culte se maintint jusqu'à la plus basse époque dans le XIV[e] nome. Au contraire, le souvenir de la divinité primitive disparut du nome voisin, où l'on voit adorer, à l'époque historique, un dieu-loup Oupouaout. Son importation à Siout, de date relativement récente, doit être contemporaine du royaume d'Hiérakonpolis (cf. *infra*, p. 28-9).

(3) Les derniers nomes de Haute-Égypte ne nous apportent aucun renseignement sur la « colonisation » héliopolitaine. Les XVII[e] et XVIII[e] nomes (§ 62 et KEES, *Ä. Z.* 58 (1923), p. 92 et seq.) semblent avoir fait un chassé-croisé. En effet, le dieu-chien Anubis, qui sert d'enseigne au XVII[e] nome, était adoré, à l'époque historique, dans le XVIII[e] nome, et le faucon aux ailes éployées, qui figure sur l'enseigne du XVIII[e] nome, était adoré, à l'époque historique, dans le XVII[e] nome. On ignore les raisons de cette interversion. Il semble, en tout cas, qu'il y ait eu rivalité et lutte entre les deux nomes ; un papyrus ptolémaïque, récemment acquis par le Louvre (le papyrus Jumilhac) apporte, sur ce point, des renseignements nouveaux extrêmement importants (cf. VANDIER, *Comptes rendus de l'Acad. des Insc. et Belles-Lettres*, communication du 27 avril 1945). On ne sait à peu près rien sur la religion primitive du

Égypte, le triomphe héliopolitain. Mais ce triomphe, comme toutes choses ici-bas, eut une fin. Le Sud se révolta contre le Nord, et réussit à recouvrer son ancienne indépendance. Cette nouvelle division politique n'entraîna pas, avec elle, la disparition de tous les bienfaits qu'avait répandus, en Égypte, la brillante période héliopolitaine. L'Égypte entière conserva une même civilisation, et surtout une même religion. Au Sud comme au Nord, on adorait le dieu Horus ; à l'époque historique, on désignait généralement cette dernière période de la préhistoire comme la période des « Serviteurs d'Horus ». Les capitales des deux royaumes rivaux étaient Pé (Bouto) et Nékhen (Hiérakonpolis). De même que les rois d'Héliopolis avaient été adorés sous le nom d' « âmes d'Héliopolis », de même les rois de Bouto et d'Hiérakonpolis furent adorés sous le nom d' « âmes de Pé et de Nékhen ». Ces deux royaumes étaient manifestement la monnaie de l'État héliopolitain. Ce fut Ménès qui mit fin à leur existence séparée et qui unifia pour la deuxième fois l'Égypte (§ 168 à la fin).

3. *Tableau de l'Égypte primitive d'après KEES*

Kees, dans son important ouvrage *Der Götterglaube im alten Aegypten* (1), a pris nettement position contre la synthèse de Sethe, qui avait été acceptée, avant lui, par la plupart des égyptologues. Son œuvre est avant tout analytique et objective. Nous exposerons ici les points principaux par lesquels la reconstitution de Kees s'écarte le plus de celle de Sethe.

Tout d'abord, Kees n'accepte pas l'évidence de la « plus ancienne date de l'histoire » (p. 260 et seq.) fixée, dès 1904, par Ed. Meyer aux environs de 4240. Meyer s'était servi, dans ses calculs, de la périodicité du lever héliaque de Sothis (cf. Drioton-Vandier, *L'Égypte*, p. 48 et seq.). Depuis lors, le mathématicien allemand Neugebauer a cherché à établir (*Acta orientalia*, 17 (1938), p. 169 et seq.) que cette date ne saurait être retenue, et son opinion a été récemment admise par Scharff, *Historische Zeitschrift*, 161, p. 3 et seq. et *die Frühkulturen Ägyptens und Mesopotamiens* (*Der alte Orient*, vol. 41), p. 36. Scharff, en comparant les civilisations égyptienne et mésopotamienne au cours de la préhistoire, a montré qu'on ne pouvait relever de rapports entre les deux cultures qu'à l'époque du gerzéen (Nagada II) et que l'étude de ces rapports faisait nettement ressortir l'originalité de la civilisation mésopotamienne. La deuxième civilisation de Nagada doit donc être à peu près contemporaine des périodes d'Ourouk et de Djemdet-Nasr, c'est-à-dire qu'elle se situe aux environs de 3400. Scharff ne nie pas l'existence d'un royaume unifié antérieur à celui de Ménès (*Frühkulturen*, p. 40, n. 13), il se contente d'en abaisser la date d'un millénaire environ. Kees est allé beaucoup plus loin : pour lui, l'Égypte préhistorique n'a jamais connu l'unité. L'hégémonie de la doctrine solaire héliopolitaine, qui est à la base de la doctrine de Sethe, ne doit pas être placée dans le dernier quart du cinquième millénaire, mais sous l'Ancien Empire. Née à la IIIe Dynastie (2), la doctrine solaire n'est parvenue à son apogée qu'à la Ve Dynastie. C'est au cours de cette période que les textes des Pyramides ont été composés ; on ne saurait donc y trouver aucune allusion au climat religieux de l'Égypte préhistorique. Dans ces conditions, il n'y a pas eu de colonisation du Sud par le Nord, et c'est à la seule Haute-Égypte que revient l'honneur d'avoir préparé et accompli l'unification du pays. C'est ce qui ressort, d'après ce même auteur, des représentations de fête *sed* qui nous ont été conservées dans le temple de Niouserrē' et qui reproduisent le rituel des fêtes royales thinites. Elles constituent donc, pour nous, le plus ancien document officiel, et offrent une valeur historique beaucoup plus grande que celle des légendes et même des textes des Pyramides. Rien ne nous permet d'affirmer que

XIXe nome qui avait pour enseigne le spectre *ouâbou*. Les XXe et XXIe nomes avaient, pour enseigne commune, l'arbre *nâret*. Les divinités principales de ces nomes étaient des béliers, Chnoum dans le XXIe nome et Hérishef (Arsaphès) dans le XXe nome, qui avaient sans doute évincé la dryade de l'arbre *nâret* ; sur Chnoum, cf. Badawi, *der Gott Chnum*, Berlin, 1937. L'enseigne du XXIIe nome était un couteau. A l'époque historique, on y adorait la vache Hathor.

(1) Cf. notre compte rendu dans le *Journal des Savants*, 1942, p. 125-34.

(2) Ou peut-être à l'époque thinite (Kees, *Götterglaube*, p. 249).

l'Égypte, avant Ménès, avait été divisée en deux royaumes *horiens* entièrement dominés par un *même* dieu Horus. Le culte du faucon était très répandu dans le Delta comme en Haute-Égypte, mais chaque faucon conservait son individualité propre, et ne se confondait donc pas avec un soi-disant dieu d'État auquel l'Égypte préhistorique aurait dû une première unification. La Béhédet du Delta (Damanhour), dans laquelle Sethe a reconnu le modèle de la Béhédet de Haute-Égypte (Edfou), n'est mentionnée dans aucun texte ancien ; au contraire, Horus d'Edfou, dès la IIIe Dynastie, est cité comme un dieu originaire de Haute-Égypte, et c'est lui qui, certainement, a servi de modèle à l'Horus de Damanhour (p. 143, n. 2 ; 197 et seq. ; 209-10 ; 427-8). Dans le Delta, au cours de la préhistoire, les principaux cultes du faucon se trouvaient, d'une part, dans le IIIe nome (mais pas spécialement à Damanhour) où était honoré le dieu qui fut surnommé plus tard l'Horus des Libyens (p. 44 ; 208-9) et, d'autre part, à Létopolis (p. 44 ; 209-10) où résidait un dieu qu'on appelait « Mékhenti(-en-) irty » celui qui est privé de ses deux yeux » à cause d'un célèbre mythe astral (cf. *infra*, p. 40). Au seuil de l'histoire, la Haute-Égypte formait une fédération de nomes dont la capitale se trouvait à Hiérakonpolis (Nékhen) où était adoré un dieu-faucon. Autour de ce dieu, et du roi d'Hiérakonpolis, se groupèrent les souverains et les dieux des autres nomes de la fédération : ce fut à eux qu'on appliqua l'épithète de « serviteurs d'Horus », à eux qui réalisèrent, avec Ménès, l'unification de l'Égypte (p. 188 et seq.). Les deux dieux qui, dans cette œuvre, rendirent au chef de la fédération les plus signalés services furent Oupouaout, « l'ouvreur des chemins » (p. 191 et seq.) et Seth. Ce dernier devint presque aussi puissant qu'Horus (p. 194 et seq.). Tous deux prétendaient avoir le droit au titre de « maître de la Haute-Égypte ». Ce fut de cette rivalité que la légende s'empara, et non d'une prétendue guerre entre le Delta et la Haute-Égypte, respectivement représentés par leurs dieux nationaux Horus et Seth (1). Les rois thinites associèrent à leur triomphe les deux dieux rivaux, comme le prouvent plusieurs monuments remontant aux deux premières Dynasties. La politique des rois thinites fut, avant tout, une politique d'apaisement et de compromis (p. 203 et seq.). Pour mieux légitimer leurs prétentions à gouverner l'Égypte entière, ils traitèrent les gens du Nord, moins comme des étrangers vaincus que comme des sujets rebelles, et c'est à cette politique qu'est due la confusion certaine que l'on constate, dès les premières années de l'époque historique, dans la situation réciproque des dieux du Delta et des dieux de la Haute-Égypte : les analogies relevées par Sethe comme autant de preuves de la colonisation du Sud par le Nord doivent s'expliquer par le désir qu'avaient les rois des deux premières Dynasties d'unifier, même sur le plan religieux, les deux anciens royaumes ennemis. Enfin Kees (p. 278 et seq.) rejette l'hypothèse formulée par Sethe au sujet des « âmes » d'Héliopolis, de Pé et de Nékhen. Pour lui, les « âmes » d'une ville représentent les divinités de cette ville, et non les rois morts divinisés (2), et, dans l'évolution de ces groupes d'âmes, Héliopolis n'a pas servi de modèle, comme le veut Sethe, mais n'a fait qu'imiter les villes, plus anciennes, de Pé et de Nékhen.

4. *Quelques opinions récentes*

Kees, comme on vient de le voir, a pris, sur bien des points, une position diamétralement opposée à celle de Sethe. Si la synthèse de Sethe est plus séduisante, l'analyse de Kees est plus objective. Cependant, aucune des deux théories ne

(1) Sur le royaume d'Horus et le royaume de Seth, cf. Kees, *Horus und Seth*, II, p. 29 et seq. A l'époque historique, les prétentions d'Horus et de Seth à la souveraineté étaient acceptées comme un dogme. Cependant, sur l'issue, de cette rivalité, la tradition a varié : tantôt, on supposait que l'Égypte avait été équitablement partagée entre Horus et Seth (ainsi, d'après la stèle de Shabaka, cf. *infra*, p. 65) tantôt, qu'Horus avait reçu les deux tiers du pays, et Seth un tiers seulement (Daressy, *Rec. Trav.*, XXIV (1902), p. 164), tantôt enfin, qu'Horus avait reçu seul l'Égypte entière (par exemple dans le conte d'Horus et de Seth, cf. *infra*, p. 47-9).

(2) Contre cette hypothèse, cf. l'article de Junker, *Mitteilungen des deutschen Instituts für äg. Altertumskunde in Kairo* IX (1940), p. 1-39, qui sera utilisé plus loin. Kees n'a sans doute pas eu le loisir de tenir compte de cet important article qui n'est que très peu antérieur à son ouvrage.

repose sur de véritables preuves, et c'est une des raisons pour lesquelles il est si difficile de prendre parti dans le débat. Tout au plus peut-on exprimer des préférences. C'est ce qu'ont fait, dernièrement, quelques égyptologues qui se sont occupés de l'histoire et de la religion primitives de l'Égypte. Leurs réactions serviront de conclusion à l'exposé comparatif qui vient d'être fait.

Mercer, d'abord, a publié, en 1942, un ouvrage, *Horus, Royal God of Egypt*, dans lequel il esquisse une reconstitution politique et religieuse de l'Égypte primitive. Sur l'essentiel, sa théorie s'accorde avec celle de Sethe. L'auteur n'avait pas eu l'occasion, lorsqu'il rédigea sa monographie, de prendre connaissance du dernier travail de Kees (*Götterglaube*), mais Kees avait déjà exprimé dans d'autres ouvrages (notamment *Horus und Seth als Götterpaar*) l'hypothèse qu'il a développée depuis, et Mercer ne pouvait pas ignorer la position prise par l'adversaire de Sethe.

Schott, *Æ. Z.* 78 (1942-3), p. 1-27, étudiant la formation des mythes héliopolitains, se range complètement à l'avis de Kees (cf. aussi *infra*, p. 55, n. 1) (1).

En 1944, Gardiner a publié, dans *J. E. A.*, XXX, p. 23-60, un important article sur Horus Béhédéty. Il établit, d'abord, contre Kees, qu'Horus de Béhédet est un dieu de Basse-Égypte (p. 24-33), et que Béhédet est une ville, un nome et un district du Delta ; cherchant, ensuite, à localiser cette ville, il prouve, d'une manière irréfutable, que Béhédet n'est pas Damanhour, comme le voulait Sethe, mais (Sam-)Béhédet, métropole du XVIIe nome de Basse-Égypte (p. 33-41). Il étudie, ensuite, le nom de cette ville ainsi que les cultes qui s'y sont succédé, et montre que Béhédet s'élevait sur l'emplacement du village actuel de Tell-el-Balamûn dans le nom duquel se retrouve celui de *Per-en-Imen* que la ville portait, dans l'antiquité, concurremment, avec celui de (Sam-)Béhédet. Amon, en effet, avait remplacé, à l'époque historique, Horus comme dieu local (p. 41-46). Gardiner poursuit son analyse par une étude sur le disque ailé, emblème d'Horus Béhédéty (cf. *infra*, p. 55), et termine son article (p. 52-58) par une discussion sur l'arrière-pays de Béhédet et le problème de Chemmis (cf. *infra*, p. 68). L'auteur, enfin, dans le résumé qu'il donne de son long article, affirme (p. 59) qu'il est d'accord avec Sethe sur l'unification de l'Égypte, longtemps avant le commencement de l'histoire, et sur la colonisation, à cette époque, du Sud par le Nord.

En 1946, Jéquier, dans son ouvrage posthume, *Considérations sur les religions égyptiennes*, après avoir résumé, dans son introduction (p. 10-11), les théories de Sethe et de Kees et avoir annoncé que l'objet de son travail n'était pas de prendre parti dans le débat, revient, pourtant, sur la question, à propos de liens qui unissaient Hathor et Horus (p. 189 et seq.), et, dans son exposé, approuve nettement l'opinion de Kees (p. 197). Pour lui, en effet, le différend Horus-Seth a opposé, non pas un dieu du Nord — car ce dieu aurait été Rē' ou Atoum, plutôt qu'Horus — et un dieu du Sud, mais deux dieux de Haute-Égypte, le Seth d'Ombos et l'Horus d'Hiérakonpolis. Il expose, à ce propos, une hypothèse originale sur l'origine d'Hathor. On sait que cette déesse, à l'époque historique, était volontiers appelée *Noub*, c'est-à-dire *l'or* ou *la Dorée ;* or, il se trouve, d'une part, que *Noubet* est le nom de la ville d'Ombos, et que, d'autre part, *Noubti* est une épithète du dieu d'Ombos (littéralement, *celui d'Ombos*) qui se confondit, plus tard, avec Seth. Jéquier suppose que les habitants de Noubet adoraient, primitivement, non pas le seul dieu Noubti, mais un couple divin, Noubti, d'Ombos et Noub, ou Noubit, déesse de la ville voisine de Dendéra. Par la suite, lorsque l'Horus d'Hiérakonpolis eut, selon l'hypothèse de Kees et de Jéquier, vaincu le Seth d'Ombos, la déesse de Dendéra se serait rangée du côté du plus fort et serait devenue, sous le nom nouveau d'Hathor (= château d'Horus), l'épouse d'Horus. Jéquier ajoute que « la querelle des Ombites et des Tentyrites — *c'est-à-dire des habitants de Dendéra* — dont parle Juvénal n'est pas autre chose que la conséquence du divorce qui s'était produit aux temps préhistoriques ». L'hypothèse est intéressante, mais n'exige pas, en tout cas, que les deux adversaires, Horus et Seth, aient été, l'un et l'autre originaires de Haute-Égypte.

(1) Les idées exprimées dans cet article, ont été développées par lui dans son récent ouvrage publié dans *Unt.*, XV.

La dernière opinion exprimée est celle de Mme E. BAUMGARTEL dans son ouvrage, *The Cultures of the prehistoric Egypt*, Oxford, 1947. Cette opinion est nettement favorable à Kees, bien que l'auteur, à vrai dire, se place sur un terrain un peu différent. Très objective, Mme Baumgartel prétend qu'il ne peut être question d'une civilisation du Nord, du fait même qu'aucune station préhistorique n'a été trouvée dans le Delta, celui-ci étant, d'ailleurs, trop marécageux, à haute époque, pour avoir pu être habité, et, surtout, pour avoir été à l'origine d'une brillante civilisation (contre cette opinion, cf. JUNKER, *Bericht über die von d. Ak. d. Wiss. in Wien nach dem Westdelta*, Vienne, 1928, p. 30). Les stations du Fayoum et de Mérimdé-Béni-Salamé (sur cette dernière station, cf. *infra*, p. 114, n. 2) sont, pour elle, la première, contemporaine de Nagada I, la seconde, contemporaine de Nagada II, et ne sauraient avoir joué un rôle dans la formation de l'Égypte. Dans ces conditions, l'auteur ne peut pas admettre une colonisation du Sud par le Nord. La première civilisation préhistorique de Haute-Égypte (Tasa, Badari, Nagada I) serait venue du Sud ; la seconde (Nagada II) aurait été importée d'Asie par des tribus venues, non pas par le Delta, mais par la mer Rouge et l'ouadi Hammamat.

Après avoir exposé, aussi objectivement que possible, les différentes hypothèses émises sur l'histoire primitive de l'Égypte (1), il est indispensable de proposer une conclusion. S'il est permis de donner, ici, une opinion personnelle, il semble que la théorie de Sethe, en dépit des violents assauts qu'elle a subis récemment, reste la plus vraisemblable. Sans doute faut-il, sur quelques points, la corriger : il n'est plus guère possible, aujourd'hui, d'admettre que le calendrier a été établi, à Héliopolis, vers 4240, pas plus qu'il n'est possible de soutenir que Damanhour est la patrie d'Horus Béhédéty. Cependant, l'existence d'un royaume préhistorique unifié n'en reste pas moins très probable. Nous n'en donnerons que deux raisons. La première est d'ordre archéologique : l'existence, au gerzéen (Nagada II), d'une seule et même civilisation dont les vestiges ont été retrouvés aussi bien dans le Nord que dans le Sud (2). Sans doute Kees a-t-il prétendu que l'unité culturelle n'entraîne pas, comme cause nécessaire, l'unification politique ; ce qui est vrai de nos jours n'est guère vraisemblable lorsqu'il s'agit d'une civilisation préhistorique, et on voit mal un peuple primitif, adopter, s'il n'y est pas contraint par la guerre, la civilisation d'un peuple rival. La seconde raison est d'ordre politique : BREASTED (*B. I. F. A. O.*, XXX (1931), p. 709 et seq.), en étudiant certains fragments de la pierre de Palerme conservés au Musée du Caire, a remarqué que sept des dix rois *préhistoriques*, représentés sur ces fragments, portent le *pschent*, assemblage de la couronne du Nord et de la couronne du Sud (cf. aussi DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 161 et GARDINER, *J. E. A.*, XXX (1944), p. 60). Il est donc prouvé que la tradition, à l'époque où fut gravée la pierre de Palerme (Ve Dynastie), admettait que l'Égypte avait été unifiée avant l'avènement de Ménès.

(1) On doit ajouter à cette liste d'études sur la plus ancienne histoire de l'Égypte, l'important article de R. Weill, cité p. 23 (cf. aussi, n. 2).

(2) On doit reconnaître, cependant, que, sur le plan archéologique, le Delta, à l'époque du Gerzéen, est très mal connu. Le site de Maadi (MENGHIN et MUSTAPHA AMER, *The excavations of the Egyptian University in the neolithic site at Maadi*, 2 vol., Le Caire, 1932 et 1936) a révélé une civilisation assez différente de celle du Sud, mais cette différence tient, peut-être, au fait que les objets, trouvés dans le Sud, proviennent, à peu près tous, de tombes, alors que les objets de Maadi ,proviennent d'un village la nécropole de ce site n'ayant pas été retrouvée.

CHAPITRE II

LA THÉOLOGIE ET LES LÉGENDES

A. La Théologie

1. *Premier essai cosmogonique.* — On a vu (p. 16) que les plus anciens habitants de l'Égypte ne semblaient pas avoir rendu un culte aux dieux cosmiques, mais qu'ils avaient, très probablement, admis leur existence bien avant l'unification de l'Égypte. On ne saurait malheureusement donner une preuve directe de cette assertion ; on constate cependant qu'il existe, à côté de l'explication savante que les théologiens d'Héliopolis avaient donnée de la création du monde, une autre conception, plus naïve, peut-être même plus logique, et on est tenté d'attribuer à cette conception, dont le caractère populaire est manifeste et qu'on retrouve jusqu'à la fin de l'histoire d'Égypte, une origine beaucoup plus ancienne que celle de la théorie héliopolitaine. Elle ne met en jeu que trois acteurs : la terre Geb (1), le ciel Nout et le soleil Rēʿ. Geb et Nout forment un couple dont on constate, expérimentalement, l'existence sans chercher à préciser son origine. C'est ce couple divin qui a créé le soleil. Nout se trouve donc être la mère de Rēʿ : chaque soir elle le reçoit pour le cacher pendant la nuit, et, chaque matin, elle le remet au monde. Ainsi s'explique l'éternelle succession des nuits et des jours. Quant à Geb, étant le père du soleil et le

(1) La terre, en égyptien, est du genre masculin etl e ciel, du genre féminin.

plus ancien des dieux, il reçoit fréquemment, à l'époque historique, les titres de « père » et de « prince » *(rêpat)* des dieux. Telle devait être la croyance générale du peuple lorsque les théologiens d'Héliopolis songèrent à établir un nouveau système.

2. *Système héliopolitain.* — Ce système suppose, à l'origine du monde, un chaos primordial que l'on imaginait comme une masse liquide inerte. Cet océan, qui n'a joué dans la création aucun rôle actif, était désigné sous le nom de Noun (Nénou ou Nouou). Le soleil est sorti du Noun, mais il n'a pas été créé par lui ; c'est par sa propre puissance que le soleil s'est créé, méritant ainsi l'épithète qu'on lui applique si souvent : « celui qui existe par lui-même ». Les textes des Pyramides (1652) précisent que, après son apparition, il est monté sur une colline, et qu'il s'est levé sur la pierre *benben* à Héliopolis. Ce passage, qui est évidemment d'origine héliopolitaine, explique le rôle important que joua dans le sanctuaire du soleil la pierre *benben* (cf. *infra*, p. 166), et suppose, d'autre part, que le soleil, avant de se poser, avait commencé l'œuvre de la création puisque rien, à l'origine, ne devait émerger de la surface unie du Noun. Atoum, ou Rēʿ, ce sont là les noms qu'on donne habituellement au dieu héliopolitain (cf. *infra*, p. 57), tira de lui-même, en se masturbant et en crachant (1), le premier couple divin, Shou et Tefnout, qui personnifient l'air et l'humidité. Ces dieux mirent au monde la terre et le ciel, Geb et Nout, et ceux-ci, à leur tour, donnèrent le jour à Osiris, à Isis, à Seth et à Nephthys. Ainsi se trouva formée une compagnie divine composée d'un démiurge et de quatre couples de dieux. On donna à cette compagnie le nom d'*Ennéade*, et, à l'époque historique, on la considéra, moins comme une pluralité de dieux que comme une seule personne divine (2). L'œuvre des théologiens d'Héliopolis apparaît nettement comme un

(1) Interprétation évidemment secondaire reposant sur un simple rapprochement entre les noms de Shou et de Tefnout et les racines *ishesh* et *tef* qui signifient « cracher ». On la trouve déjà dans Pyr. 1652.

(2) Ce qui n'exclut pas l'existence indépendante de chacun des membres de l'Ennéade.

compromis. L'introduction des dieux de la légende osirienne (cf. *infra*, p. 81) dans l'Ennéade (1) prouve en effet que cette légende était déjà entièrement constituée au moment de la victoire héliopolitaine et qu'elle avait pris, dans les croyances populaires, une telle importance qu'il n'était plus possible d'en faire abstraction. On se rend compte que les prêtres d'Héliopolis ont voulu, non pas supprimer les anciennes croyances, mais établir, au-dessus d'elles, un nouveau système de caractère cosmique dont les avantages ont été exposés plus haut (p. 17). Ils supposèrent que les membres de l'Ennéade avaient gouverné le pays en se succédant de père en fils comme s'il s'agissait d'une simple Dynastie humaine (cf. *infra*, p. 39). Ainsi s'intégrait parfaitement dans le système la légende d'Osiris, c'est-à-dire d'un dieu dont le caractère royal est, comme on le verra, particulièrement net.

3. *Système hermopolitain.* — La doctrine hermopolitaine semble avoir été élaborée en réaction contre les prétentions des théologiens d'Héliopolis et doit être contemporaine de la révolte qui avait éclaté à Hermopolis pendant l'hégémonie héliopolitaine. Cette révolte qui nous est connue par les textes des Pyramides (2) fut réprimée, mais le système théologique survécut à la défaite du XVe nome de Haute-Égypte et exerça une influence certaine sur son rival héliopolitain. D'après ce nouveau système, le soleil ne s'était pas créé lui-même, mais était issu d'une compagnie de huit dieux, l'Ogdoade, qui avait en quelque sorte préparé sa venue. Cette Ogdoade se composait de quatre couples divins qu'on se représentait sous la forme de grenouilles (3) et de serpents. Ces dieux primor-

(1) Sur l'introduction d'Osiris dans l'Ennéade d'Héliopolis, cf. Rusch, *Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis*, Leipzig, 1924 (*Der alte Orient*, 24, 1.) L'auteur, s'appuyant sur les rapports étroits qui existent entre Geb et Osiris, suppose que ces rapports existaient avant l'introduction d'Osiris dans l'Ennéade d'Héliopolis, qu'ils ont même été à la base de cette introduction et que, en dernière analyse, Osiris pourrait bien n'être qu'une forme locale de la terre (p. 16).

(2) Pyr. 229 ; cf. Sethe, *Urgeschichte*, § 167 ; contre cette opinion : Kees, *Götterglaube*, p. 313-4.

(3) Ce n'est sans doute pas par hasard qu'une des déesses locales du XVe nome, Héket, était une grenouille ; cf. Kees, *Götterglaube*, p. 307.

diaux avaient créé un œuf et l'avaient déposé sur une éminence émergée du Noun à Hermopolis même. De cet œuf était né le soleil qui, par la suite, avait créé et organisé le monde actuel. Une telle doctrine ne niait pas l'action créatrice du soleil, mais la subordonnait à celle d'une compagnie divine originaire du XVe nome de Haute-Égypte. Enfin le soleil lui-même n'était pas né à Héliopolis, mais à Hermopolis qui, par là même, acquérait sur le gouvernement du monde, des droits supérieurs à ceux de sa rivale. On aperçoit nettement, sous le couvert de spéculations théologiques, les prétentions politiques d'Hermopolis. Un des dieux de cette compagnie était le Noun, c'est-à-dire l'océan primordial, lequel apparaît, dans ce système, non plus comme une masse liquide inerte, mais comme un élément actif et créateur. Ce fut précisément ce caractère du Noun que les théologiens d'Héliopolis, après la répression de la révolte hermopolitaine, adaptèrent à leur propre doctrine. Le Noun fut dès lors considéré, même à Héliopolis, comme le père, c'est-à-dire le créateur d'Atoum. On constate une fois de plus l'extraordinaire élasticité de ces systèmes cosmogoniques ouverts à tous les compromis. Nous verrons plus loin (p. 63-4) l'influence considérable que la doctrine hermopolitaine exerça sur la théologie de la basse époque.

4. *La doctrine memphite.* — La théologie d'Héliopolis, légèrement modifiée par les idées hermopolitaines, ne semble pas avoir connu de rivale avant le commencement de l'époque historique. Cette longue prédominance explique les nombreuses légendes qu'elle a inspirées et que nous exposerons plus bas. La théologie memphite, qui fait l'objet de ce paragraphe, doit son origine aux circonstances politiques qui avaient amené les rois des premières Dynasties à établir, à la limite des deux anciens royaumes, une ville, Memphis, dont l'importance grandit si rapidement qu'elle ne tarda pas à devenir la capitale du royaume unifié. Or il était de règle, à cette époque du moins, de considérer le dieu de la capitale comme le dieu principal du pays. Il fallait donc mettre au point un nou-

veau système théologique donnant à Ptah, dieu de Memphis, cette première place qu'Atoum occupait depuis si longtemps. C'est à quoi s'attachèrent les prêtres memphites du début de l'Ancien Empire. Ils ne renoncèrent pas pour autant aux croyances anciennes mais ils les modifièrent assez profondément pour les adapter plus facilement aux exigences du nouveau culte d'État. Ptah est avant tout le dieu créateur, de qui dépend étroitement tout ce qui existe. La théologie memphite admet, cependant, à côté de Ptah, huit dieux primordiaux qui ne sont d'ailleurs que des hypostases du démiurge : Taténen, dieu memphite qui personnifie la terre émergeant du chaos initial, Noun et Naunet, premier couple de l'Ogdoade d'Hermopolis, Atoum qu'on appelle « le Grand » (1) et quatre autres dieux dont les noms sont perdus, mais qu'on a cru pouvoir identifier à Horus, à Thot, à Néfertêm et à un dieu-serpent (?). Parmi ces dieux, Atoum joue, dans l'œuvre créatrice de Ptah, le rôle le plus important ; c'est qu'il possède, en effet, à titre éminent, deux facultés indispensables dans l'acte créateur : l'intelligence qui siège dans le cœur, et dont la forme divine est Horus, et la volonté qui se manifeste par la langue, et dont la forme divine est Thot. Ainsi le démiurge a conçu le monde avec son intelligence avant de le créer par son verbe. Après quoi, il créa les *kas* et les *hemsout* (cf. *infra*, p. 132), c'est-à-dire les forces qui entretiennent la vie, et il organisa le monde civilisé : « il fit surgir les villes et fonda les nomes ». Il est donc à l'origine des dieux, du monde, des hommes et de la vie sociale.

Cette doctrine, qui a beaucoup emprunté aux systèmes d'Héliopolis et d'Hermopolis, se distingue de ces derniers par son caractère très nettement intellectuel. Par là même, elle ne dut jamais être très populaire, et fut surtout appréciée par les théologiens qui l'adaptèrent au culte du dieu qu'ils servaient ; elle inspira directement comme le remarque Erman (2) le grand hymne à Amon

(1) Alors que Ptah est appelé « le Très Grand »
(2) *Religion*, p. 119.

dont l'original est conservé à Leyde, et elle était encore connue au temps d'Horapollon qui rapporte (I, 21) (1) que les Égyptiens considéraient le cœur, c'est-à-dire l'intelligence, et la langue, c'est-à-dire la volonté, comme les deux organes créateurs.

B. **Les Légendes**

L'étude des légendes divines, qui sont au peuple ce que la théologie est aux prêtres, forme le complément naturel de l'étude des dogmes. Ces légendes, bien qu'elles nous soient parvenues, le plus souvent, dans des versions récentes, remontent sans aucun doute à une très haute antiquité : la conformité qu'on observe entre ces versions et les diverses allusions aux légendes qu'on relève dans les textes, à toutes les époques, en est la meilleure preuve ; on peut donc tenir pour certain que les récits mythiques de la basse époque, en dépit de retouches, dues surtout aux prêtres des temples ptolémaïques, et qui affectent la forme plutôt que l'esprit des textes, représentent un reflet des anciennes croyances populaires. Les légendes se rattachent à deux cycles principaux : le cycle solaire que nous étudierons d'abord, et le cycle osirien.

1. *Le cycle solaire*

Les légendes de ce cycle dérivent directement de la théologie héliopolitaine et s'attachent à nous décrire les épisodes les plus marquants de la longue période pendant laquelle le monde, dans la croyance des Égyptiens, avait été gouverné par une Dynastie divine, c'est-à-dire par les membres de l'Ennéade d'Héliopolis. Cette époque n'avait pas été, comme on aurait pu le croire, une sorte d'âge d'or ; l'envie existait malheureusement dans le cœur des dieux comme dans celui des hommes, et le maître de l'univers lui-même, Rēʿ, n'avait pas été à l'abri des attaques répétées de jaloux,

(1) Cf. VAN DE WALLE et VERGOTE, *Chronique d'Égypte*, 35 (1943), p. 62.

toujours prêts à se révolter. Cette idée était née, sans doute, du spectacle de la nature. Les Égyptiens, qui voyaient le soleil disparaître, chaque soir, à l'Occident et reparaître, chaque matin, à l'Orient, avaient, de tout temps, attribué ces vicissitudes de l'astre du jour aux attaques incessantes d'un ennemi qui ne triomphait jamais, mais qui, jamais non plus, n'était définitivement vaincu (1) ; un texte, reproduit dans plusieurs tombes royales du Nouvel Empire, et auquel on a donné le titre de « Destruction des hommes », nous montre que Rēʿ était en butte à l'inimitié non seulement des dieux, mais aussi des hommes. On y lit, en effet, que ceux-ci, lorsque le maître du monde fut devenu vieux, complotèrent contre lui. Le dieu prit conseil des membres les plus importants de l'Ennéade, Shou, Tefnout, Geb, Nout, et Noun (2). Tous furent d'avis que Rēʿ devait résister et « diriger son œil contre les conspirateurs ». Rēʿ se laissa convaincre. A peine eut-il dirigé son œil contre les rebelles que ceux-ci s'enfuirent en désordre dans le désert. Ce fut alors que le vieux dieu envoya sur terre son œil, la déesse Hathor, pour poursuivre les coupables, et la désese fit un grand massacre parmi eux. Rēʿ, jugeant la punition suffisante, voulut sauver de la fureur d'Hathor les survivants. Pendant le sommeil de la déesse, il fit répandre, à l'endroit où les rebelles s'étaient réfugiés, de la bière couleur sang. Lorsqu'Hathor, le lendemain, descendit de nouveau sur terre pour continuer son œuvre de destruction, elle se mira dans la bière que Rēʿ avait fait répandre, en but d'abord quelques gorgées, puis, l'ayant trouvée à son goût, s'en abreuva d'une manière si déréglée qu'elle ne tarda pas à sombrer dans l'ivresse et qu'elle ne reconnut plus les hommes. Rēʿ, cependant, bien qu'il fût victorieux, ressentit profondément l'ingratitude des hommes et résolut d'abandonner le gouvernement du monde. Sa fille, Nout, la

(1) Déjà dans les textes des Pyramides (594 et seq.) ; cf. Kees, *Totenglauben*, p. 115.

(2) La présence de Noun dans ce conseil, est une nouvelle preuve de l'influence exercée par la doctrine hermopolitaine sur la doctrine héliopolitaine.

vache céleste, le souleva sur son dos, jusqu'au ciel, mais, dans cette position, fut prise de vertige en regardant la terre. Rēʿ, à qui elle se plaignit, donna l'ordre à Shou de soutenir la vache céleste sous le ventre. C'était ainsi que le peuple s'expliquait les positions respectives du soleil, du ciel, de l'air et de la terre. Un autre récit prétend que c'était Rēʿ lui-même qui avait, sous la forme d'un chat, exterminé à Héliopolis les hommes qui s'étaient révoltés contre lui.

Le successeur de Rēʿ fut, d'après les textes des Pyramides (1615 et seq., 1645, 1834), son petit fils Geb. Ce choix semble avoir été dicté par le rôle qu'avait joué Geb dans le plus ancien système cosmogonique (cf. *supra*, p. 32-3). D'autres textes, plus orthodoxes, donnent la succession attendue : Rēʿ, Shou et Geb. Un naos, trouvé à Saft el-Henneh, dans le Delta oriental, nous a conservé, dans une version tardive, l'histoire des règnes des deux premiers successeurs de Rēʿ. Ceux-ci n'eurent pas non plus à se féliciter de la reconnaissance ni même de la docilité des hommes. Ainsi Shou, en dépit d'une œuvre bienfaisante dont bénéficièrent surtout les nomes du Delta oriental (1), eut-il à lutter contre les fils d'Apophis, c'est-à-dire contre les rebelles qui menaçaient les frontières orientales de l'Égypte. Aussitôt après avoir échappé, grâce à une éclatante victoire, à ce premier péril, et alors qu'il était en proie à la maladie, une révolution de palais le contraignit à abandonner le gouvernement à son fils Geb, et à remonter au ciel auprès de son père Rēʿ. Les tribulations de Geb ne furent pas moins cruelles : ses ennemis étaient si nombreux qu'il résolut, pour les abattre, de s'emparer de l'uraeus qui, autrefois, avait protégé son aïeul Rēʿ, mais le serpent, furieux, anéantit une grande partie de la suite royale et mordit le roi lui-même. Celui-ci, miraculeusement guéri, fut rétabli sur le trône de son père grâce aux victoires que Rēʿ-Harakhti remporta

(1) Il ne faut pas oublier que ce texte a été, sinon composé, du moins remanié à Saft el-Henneh, c'est-à-dire dans le Delta oriental.

sur les rebelles, et il put, dès lors, se consacrer à l'organisation pacifique du pays.

Il a été question plus haut (p. 38) de l'œil du soleil. Le rôle joué par cet œil dans les légendes égyptiennes est considérable, mais il est malheureusement loin d'être clair. Il semble que l'origine de cette personnification de l'œil divin doive être cherchée dans une vieille légende astrale qui subit, au cours des siècles, de nombreuses modifications. Le dieu Horus n'était pas seulement considéré comme un dieu guerrier, ou comme un dieu roi, mais aussi comme un dieu du ciel (1). Cette conception est certainement très ancienne et les textes des Pyramides y font de fréquentes allusions. Les deux yeux de ce dieu du ciel étaient le soleil et la lune (2). Cette image du monde astral ne devait pas conserver sa forme primitive, si simple, si naïve et, en même temps, si poétique. Les prêtres héliopolitains, qui établirent dans l'Égypte entière un hénothéisme de caractère solaire, ne pouvaient supporter que la première place, dans le panthéon, revînt à un dieu qui ne fût pas le soleil. Ce fut une des raisons pour lesquelles ils identifièrent l'ancien dieu du ciel, Horus, à Rēʿ (cf. *supra*, p. 20-1) : l'œil du soleil appartint dès lors à Rēʿ, et non plus au dieu du ciel ; à celui-ci fut réservé l'œil lunaire. La conception primitive subsiste cependant jusqu'à la basse époque ; on la retrouve dans certains aspects d'Horus (3), en particulier dans la forme du dieu-faucon adorée à Létopolis sous un nom : Mékhentiirty « celui dont le visage possède deux yeux », qui fait clairement allusion au mythe primitif (4).

(1) Ce dieu du ciel était primitivement anonyme ; il ne prit le nom d'Horus qu'après son identification avec le dieu-faucon ; cf. JUNKER, *Giza*, II, p. 48 et seq. et particulièrement p. 51.

(2) On verra plus loin (p. 75) que ces yeux étaient également considérés comme les deux barques dans lesquelles le dieu-soleil était censé accomplir chaque jour son voyage diurne et son voyage nocturne.

(3) Ainsi Horus-Merty, dieu-faucon adoré à Shéden, dans le XI[e] nome de Basse-Égypte ; cf. JUNKER, *Onurislegende*, p. 136.

(4) Un autre de ses noms, Mékhenti-en-irty, « celui dont le visage ne possède plus d'yeux » fait allusion aux vicissitudes du soleil et de la lune. Junker vient de consacrer au dieu de Létopolis un article *(Der sehende und blinde Gott)* dans lequel il étudie successivement le nom et la nature du dieu, la place qu'il occupe dans les

On retrouve également des allusions aux yeux du dieu du ciel dans les textes du temple d'Edfou, sanctuaire consacré au dieu Horus (1). Mais, en règle générale, l'œil d'Horus est devenu l'œil lunaire. La lune, comme tout ce qui touche au monde astral, a beaucoup intrigué les Égyptiens. D'après une légende, la lune aurait été créée par le dieu-soleil pour le remplacer pendant la nuit : c'était Thot que Rēʿ avait désigné pour exercer cette haute fonction de suppléance. Un autre mythe essayait d'expliquer les vicissitudes de la lune par un combat périodique dont les protagonistes étaient Horus et Seth. Au cours de la lutte, l'œil d'Horus lui fut arraché, mais Seth, finalement vaincu, fut obligé de rendre à son vainqueur l'œil qu'il lui avait enlevé ; d'après d'autres versions, l'œil serait revenu lui-même, ou encore aurait été rapporté par Thot. Quoi qu'il en soit, Horus retrouve avec joie son œil, et le remet à sa place après l'avoir purifié. Les Égyptiens ont appelé cet œil *l'oudjat* « celui qui est en bonne santé ». Nous verrons que le rôle de l'œil *oudjat* a été considérable dans la religion funéraire, dans la légende osirienne et dans la cérémonie de l'offrande. Cette légende, qui, dans sa plus ancienne version (Pyr. 1463), est déjà contaminée par le mythe osirien (2), dérive sans doute d'un prototype de caractère exclusivement astral. Elle eut plus tard une contre-partie solaire : on racontait que le maître universel, à l'origine du monde, s'était vu, on ne sait pour quelle raison, privé de son œil. Il chargea Shou et Tefnout de le lui ramener. L'absence des deux messagers fut si longue que Rēʿ fut obligé de remplacer l'infidèle. L'œil, lorsqu'il fut enfin ramené par Shou et par Tefnout, se mit dans une grande colère (3) en voyant que sa place avait été prise. Rēʿ, pour l'apaiser,

divers enseignements des temples, le culte qu'on lui rendait à Létopolis, à Cusæ, à Kôm Ombo, le rôle, enfin, de modèle et de protecteur du roi mort que lui font jouer les textes des Pyramides. Cf. l'opinion différente de WEILL, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 101 et seq.

(1) JUNKER, *Giza*, II, p. 49-50.

(2) Cf. *infra*, p. 62, une autre explication des vicissitudes de la lune dont l'origine est indiscutablement osirienne.

(3) L'œil versa des larmes *(rémyt)* d'où naquirent les hommes *(rémet)* ; l'origine mythique des hommes repose, comme on le voit sur un simple jeu de mots.

le transforma en serpent-uraeus, et le plaça sur son front comme symbole de sa puissance ; en outre, il le chargea de le défendre contre ses ennemis (1).

Une autre légende, qui fut très appréciée à l'époque grecque, et dont on possède plusieurs variantes gravées sur les parois des temples ptolémaïques, présente de nombreux points communs avec celle dont il vient d'être question : c'est la légende de la déesse lointaine. Dans le désert nubien vivait une déesse-lionne dont la cruauté terrorisait le pays tout entier. Cette déesse était, au moins dans les versions récentes, une fille du dieu-soleil. Celui-ci, se voyant menacé de tous côtés, désira attirer auprès de lui la cruelle lionne afin d'être mieux protégé contre ses ennemis. Un messager, envoyé en Nubie, fut assez habile pour apaiser la déesse-lionne et pour la décider à le suivre en Égypte. A Philae, elle « refroidit son ardeur » dans les eaux sacrées de l'Abaton (2) ; dès lors, elle se transforma en une belle déesse dont le voyage triomphal, en Égypte, fut remarqué par des fêtes solennelles célébrées dans les principaux sanctuaires du pays.

La légende de l'œil d'Horus, si souvent détournée de sa signification première au profit des intérêts héliopolitains, a inspiré un autre mythe solaire dont la version la plus ancienne nous a été conservée par un papyrus du Nouvel Empire. Le thème légendaire le duel d'Horus et de Seth, reste le même, mais l'objet de la lutte a changé : Horus cherche à reprendre à l'éternel ennemi, non plus son propre œil, mais celui de son père Rēʿ, et cet œil est appelé du nom même de l'œil d'Horus *l'oudjat* (cf. *supra*, p. 41). Ce nom nous indique l'origine du récit, et nous montre aussi à quel point ce même récit avait été modifié pour être adapté à l'exclusivisme de la théologie solaire.

(1) Cf. *supra*, p. 39 le rôle protecteur de l'uraeus dans les textes du naos de Saft el-Henneh.

(2) « L'inaccessible », nom donné par les Grecs à une île, située près de Philae, et où se trouvait un des tombeaux d'Osiris (cf. *infra*, p. 189, n. 3).

C'est encore comme défenseur de Rēʿ qu'Horus apparaît dans un mythe qui décore toute une paroi du temple ptolémaïque d'Edfou ; cette légende, connue sous le nom de « mythe d'Horus », raconte les campagnes d'Apophis (1) (c'est-à-dire de Seth) contre Rēʿ, et les victoires multiples d'Horus aidé de ses compagnons « les harponneurs ». Rēʿ est l'unique bénéficiaire de ces victoires qui sont remportées un peu partout en Égypte, de la Nubie à la mer. Seth et ses partisans sont représentés sous la forme de crocodiles et d'hippopotames et Horus les transperce de sa lance. Horus, de son côté, se transforme, tantôt en disque ailé, emblème du faucon d'Edfou, tantôt en homme hiéracocéphale, ou encore en sphinx. Il est parfois aidé, dans son œuvre de justicier, par Horus, le fils d'Isis. Les prêtres de cette époque (règne de Césarion) s'étaient crus dans l'obligation de donner au fils d'Isis, une part de la gloire qui était, depuis les origines de la religion égyptienne, l'apanage de son homonyme, le dieu-guerrier Horus l'Ancien (Haroéris).

Une dernière légende nous servira de transition entre le cycle solaire et le cycle osirien : c'est la légende de Rēʿ et d'Isis. L'histoire se place, comme dans la « Destruction des hommes » (cf. *supra*, p. 38), à l'époque de l'extrême vieillesse de Rēʿ. Le dieu accomplissait encore sa course quotidienne, mais ses lèvres tremblaient et laissaient tomber à terre une salive abondante. Isis, qui voulait recevoir en héritage le pouvoir suprême du dieu-soleil, imagina le stratagème suivant : avec la terre mouillée par la salive de Rē, elle modela un serpent qu'elle plaça sur le chemin du dieu. Celui-ci fut mordu par l'animal et souffrit cruellement : « le venin s'était emparé de son corps comme le Nil s'empare de son pays (l'Égypte) ». Personne ne pouvait soulager sa douleur. Isis, alors, s'offrit à la

(1) Dans le livre d'Apophis (pap. Bremner-Rhind 22,1 et seq., 23,20 3t 30,5) où sont racontées les victoires du dieu-soleil sur Apophis et ses partisans, c'est également Horus le guerrier, armé de la lance, qui combat pour Rēʿ, et qui lui donne la victoire (22,9 et seq.). Il faut noter cependant que, dans ce récit, Seth est nettement séparé d'Apophis ; loin d'être l'ennemi d'Horus, il appartient à l'entourage de Rēʿ, (23,22 et 30,5).

guérir, mais à une condition : il fallait que le dieu lui livrât son vrai nom. Rēʿ refusa d'abord ; il essaya en vain de tromper Isis, mais, à la fin, cédant à la douleur, il lui révéla son nom véritable, celui que personne ne connaissait en dehors de lui. Dès lors, d'après les croyances égyptiennes (cf. *infra*, p. 211), Isis possédait le pouvoir de Rēʿ, et elle prit Horus à témoin du don divin qu'elle venait de recevoir. Cette légende devait plaire aux Égyptiens qui considéraient Isis comme une grande magicienne, particulièrement puissante contre les morsures venimeuses.

2. *La légende osirienne*

a) *La légende et l'histoire.* — Alors que les légendes solaires étaient surtout cosmogoniques, et qu'elles étaient nées, le plus souvent, du spectacle du monde qu'elles essayaient d'expliquer, la légende d'Osiris semble avoir pris son point de départ dans un épisode historique. Cette légende peut se résumer en quelques mots : Osiris était un roi que son frère Seth avait fait périr par jalousie ; la femme d'Osiris, Isis, eut un fils posthume, Horus, qui, lorsqu'il fut devenu grand, vengea la mort de son père. Nous verrons plus loin (p. 45, 58 et 62) les rares indices qui nous apportent la preuve de la royauté terrestre d'Osiris. Sa mort violente est attestée par un des plus anciens textes des Pyramides. Le passage en question (Pyr. 1267 et seq.) fait partie d'une longue série de malédictions prononcées contre certains dieux : le procédé, toujours le même, consiste à rappeler, à propos de chacun de ces dieux, un épisode peu glorieux de sa vie. En humiliant ainsi le dieu, on pense lui ôter toute possibilité de nuire, et on se donne le droit de l'injurier impunément. Osiris est parmi les dieux qu'on se plaît ainsi à ridiculiser (1). Il est dit à son propos : « Ne laisse pas Osiris venir en cette mauvaise venue qui est la sienne ! Ne lui ouvre pas

(1) Il est curieux de trouver, dans les textes des Pyramides un texte aussi violemment anti-osirien. Si les prêtres d'Héliopolis se sont crus obligés d'introduire Osiris dans leur Ennéade, on voit que cette introduction ne s'est pas faite sans lutte.

les bras. Va-t-en, cours à Nédit ! Vite cours à Adja ! » (1). La mention de Nédit est extrêmement importante. C'est là, en effet, qu'Osiris, d'après une tradition constante, a été tué et jeté à l'eau. L'injure proférée contre le dieu, sous la forme d'une allusion, signifiait, en langage clair, qu'il n'y avait rien à craindre d'un soi-disant dieu qui avait été assassiné, et dont le cadavre, injure suprême (2), avait été jeté à l'eau. Ce n'est pas la seule allusion à la mort violente d'Osiris qu'on relève dans les textes des Pyramides, mais ce doit être la plus ancienne, et c'est aussi la plus probante, puisqu'elle reflète, d'après la forme dans laquelle elle est faite, l'opinion d'une époque où la légende du dieu n'était pas encore universellement admise. Cette époque doit se placer, chronologiquement, immédiatement avant la période héliopolitaine ou au début de celle-ci (3). Essayons de remonter plus haut. Dans la longue série de guerres, d'unions et de divorces, qui marque l'histoire primitive de la Haute-Égypte et du Delta, deux faits importants se détachent dont la vraisemblance est garantie par de solides raisons : l'unification de l'Égypte sous le règne d'Osiris et l'introduction du culte de Seth dans le Delta oriental. La tradition a toujours fait d'Osiris un roi de l'Égypte entière, et cette donnée est confirmée par l'iconographie du dieu. Celui-ci, en effet, est toujours représenté avec une coiffure qui réunit les deux plumes du dieu local de Busiris (cf. *infra*, p. 58), Andjty, et la couronne de Haute-Égypte. En ce qui concerne Seth, on sait que son culte était établi, dès le début de la IVe Dynastie à Sethroé, dans le Nord-Est du Delta. Or Seth est certainement un dieu de Haute-Égypte (cf. *supra*, p. 26-7 ; 29 et *infra*, p. 63) ; il a donc été importé dans le Delta, et, cela, à une époque très ancienne, puisque les rois qui ont gouverné l'Égypte du

(1) D'après DRIOTON, à qui revient l'honneur d'avoir mis ce passage en relief (*Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, p. 495-506). M. R. WEILL (*B. I. F. A. O.*, XLVI (1947), p. 163 et seq.) a étudié ce passage dans un esprit différent.
(2) Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 192-3.
(3) Si on admet, avec Sethe, cette période.

Nord et du Sud, à partir de l'époque héliopolitaine, se sont tous déclarés les « serviteurs d'Horus », donc les ennemis de Seth. On doit donc admettre que la période héliopolitaine a été précédée d'un royaume unifié, successivement gouverné par Osiris et par un partisan de Seth. Le rapprochement de ces deux faits est très significatif, et prouve que l'inimitié d'Osiris et de Seth, si elle n'a pas pris, dans la réalité, la forme que lui prête la légende, n'en constitue pas moins un fait historique. Seth l'emporta donc sur Osiris, mais sa victoire, si on en juge par les traces peu profondes qu'elle a laissées dans le Delta, fut assez rapidement suivie d'une défaite qui contribua à la formation d'un puissant royaume unifié (1).

b) *La légende d'Osiris dans les textes des Pyramides.* — C'est dans les textes des Pyramides qu'on retrouve la plus ancienne version de la légende osirienne, mais elle n'y est pas exposée d'une manière suivie. On sait, en effet, que les textes des Pyramides sont un recueil de formules, de dates, d'origines et d'inspirations (2) diverses, assemblées sans ordre logique. Il est donc nécessaire de rapprocher les différents textes relatifs à Osiris pour arriver à présenter un tout. Une fois ce travail achevé, on constate que la légende osirienne, dans ses traits essentiels, était déjà formée à cette époque, et qu'elle avait été artificiellement rattachée à la religion solaire d'Héliopolis : les héros de la légende, Osiris, Isis, Seth et Nephthys, sont, en effet, considérés comme les enfants de Geb et de Nout. L'inimitié, primitivement politique, d'Osiris et de Seth prend donc le caractère, qu'elle conserva par la suite, d'une lutte fraternelle. Seth, aidé de Thot (considéré ici comme un frère d'Osiris) tendit un piège à Osiris et parvint à le faire mourir (Pyr. 163, 173, 175, 1007). Sa mort plongea les dieux dans l'affliction. Isis et Nephthys, inconsolables, parcoururent le pays tout

(1) Nous verrons plus loin (p. 62-3 et 67-9) comment Isis et Horus ont été rattachés à la légende osirienne.
(2) Certains passages sont violemment anti-osiriens ; cf. *supra*, p. 44-5.

entier à la recherche du cadavre de leur frère et furent assez heureuses pour le retrouver (Pyr. 584, 1630), Nout, la mère d'Osiris, rendit au corps décomposé son intégrité, et les dieux lui donnèrent une vie nouvelle (Pyr. 318, 825, 828). L'histoire de la naissance d'Horus est racontée de la façon suivante : Isis, sous la forme d'un vautour (1), se plaça sur le corps de son époux mort, et devint miraculeusement enceinte (2) (Pyr. 632, 1636). Ce fut ainsi qu'elle mit au monde un fils, Horus. Celui-ci, lorsqu'il fut devenu grand, provoqua son oncle Seth qui, dans les premières phases de la lutte, lui arracha un œil (Pyr. 1463 ; cf. *supra*, p. 41). La lutte se poursuivit et s'acheva par le triomphe d'Horus qui réussit à reprendre à Seth l'œil que celui-ci lui avait arraché (Pyr. 1242). Cet œil, il le donna à son père Osiris (3), et ce fut ainsi qu'Osiris recouvra la vue (Pyr. 609 et seq., 643). A la suite du combat, il y eut un jugement : l'assemblée des dieux, à Héliopolis, déjoua les ruses mensongères de Seth, et donna gain de cause à Horus qui put alors monter sur le trône de son père Osiris (Pyr. 317, 957, 958). Quant à Seth, il fut condamné à porter éternellement sa victime (Pyr. 650 ; cf. *infra*, p. 59 et *ibid.* n. 3).

c) *La légende d'Osiris dans les hymnes du Moyen Empire et du Nouvel Empire.* — Les allusions qu'on trouve dans les nombreux hymnes qu'on se plaisait à composer en l'honneur d'Osiris n'apportent à peu près aucun renseignement nouveau sur la légende du dieu. La seule note originale nous est fournie par une stèle du Louvre qui décrit longuement le rôle d'Osiris comme sage administrateur du royaume et comme guerrier puissant qui anéantit ses ennemis (4).

d) *La légende d'Osiris dans les contes du Nouvel Empire.* — Le

(1) D'après MARIETTE, *Dendérah*, IV, pl. 88-9.

(2) La naissance miraculeuse d'Horus est la meilleure preuve que le rapprochement d'Osiris et d'Horus est purement artificiel. Sur la naissance et l'apothéose d'Horus, cf. formule 148 des textes des Sarcophages (éd. DE BUCK = L. T. R. 17-8), traduite par DRIOTON, *Le théâtre égyptien*, Le Caire, 1942, p. 54 et seq.

(3) Cette offrande de l'œil d'Horus est devenu le prototype de toutes les offrandes égyptiennes ; cf. *infra*, p. 120-1.

(4) Il convient aussi de signaler l'épisode de l'embaumement d'Osiris confié par Rê, à Anubis (cf. *infra*, p. 50 et (bibliographie), p. 56, B.-2, d).

plus circonstancié d'entre eux ne parle pas directement d'Osiris, mais s'attache exclusivement au différend d'Horus et de Seth qui forme la conclusion de la légende. Il s'agit plutôt d'un procès que d'un combat : Seth soutient qu'Horus n'est pas le fils d'Osiris, et qu'il n'a, par conséquent, aucun droit au gouvernement du monde. Le tribunal, chargé de trancher cette délicate affaire de recherche de paternité, se compose de tous les grands dieux du pays. Les avis des juges sont très partagés, et le tribunal, au moment où commence l'histoire, siégeait depuis 80 ans. Les suffrages étaient, en majorité, favorables à Horus, mais le maître du monde, Rēʿ-Harakhti, était partisan de Seth, et s'efforçait de prolonger les débats dans l'espoir d'accroître ainsi les chances de son protégé. Les nombreux incidents de cette longue histoire ne sauraient être rapportés ici. Il suffira de mentionner, à titre d'exemples, deux épisodes particulièrement intéressants. A un certain moment du procès, Rēʿ-Harakhti ordonna au tribunal de se déplacer et d'aller siéger dans une île. S'il voulait isoler les juges, c'était parce qu'il craignait les ruses de la magicienne Isis qui, sans cesse, s'employait à faire triompher la cause de son fils Horus. En conséquence, Rēʿ-Harakhti ordonna au passeur chargé du service de l'île, de ne traverser aucune femme. Mais c'était méconnaître le pouvoir de la déesse. Celle-ci se transforma en une vieille femme, réussit à apitoyer le passeur, et put ainsi se rendre, en fraude, dans l'île. Elle prit alors l'aspect d'une ravissante jeune femme et se plaça de telle sorte qu'elle fût aperçue de Seth, et de Seth seul. Le dieu, ébloui de sa beauté, s'approcha d'elle et lui demanda la cause de sa présence dans l'île. Isis lui raconta, sous une forme voilée, sa véritable histoire : elle avait été la femme d'un gardien de troupeau dont elle avait eu un fils ; son mari étant mort, son fils avait été établi à la place de son père ; mais voilà qu'un étranger était venu, qui, voulant s'approprier le troupeau, avait menacé l'héritier de le jeter dehors ; la pauvre femme, éplorée, s'était rendue dans l'île pour demander à Seth son aide. Celui-ci, trop épris pour s'apercevoir de la

ruse, s'écria : « Donnera-t-on le troupeau à l'étranger alors que le fils est encore vivant ? ». Isis, alors, se transforma en oiseau, se percha sur un arbre et cria à Seth qu'il avait prononcé sa propre condamnation. Le tribunal, en apprenant l'incident, fut sur le point de donner gain de cause à Horus, mais Seth fut assez habile pour obtenir un nouveau sursis, et un complément d'information fut exigé.

Le deuxième épisode nous fait assister à une lutte d'endurance entre Horus et Seth. Les deux rivaux avaient été transformés en hippopotames, et le tribunal avait décidé de débouter celui des deux adversaires qui ne serait pas capable de rester trois mois dans l'eau sans revenir à la surface. Isis, voulant venir au secours de son fils, lança un harpon qui, malheureusement, manqua son but et vint frapper Horus. Isis le libéra aussitôt et fit une nouvelle tentative ; cette fois, elle atteignit Seth. Celui-ci se plaignit amèrement, et Isis, apitoyée, le délivra. Horus, furieux, sortit de l'eau et décapita sa mère. Le papyrus ne nous dit pas comment Isis fut ramenée à la vie, mais la suite du récit nous prouve qu'elle avait pu reprendre aussitôt son rôle protecteur auprès de son fils.

Le conte, après de multiples incidents de cette sorte, se termine par le triomphe d'Horus grâce à l'intervention d'Osiris que les dieux, en désespoir de cause, finirent par consulter sur la légitimité des prétendants. On a pu se rendre compte, par l'analyse fragmentaire qui vient d'être faite, que ce papyrus ne témoigne pas d'un respect exagéré envers les dieux. Ce sont leurs faiblesses qui sont soulignées plutôt que leurs vertus, et encore a-t-on omis, dans cet exposé, certains passages particulièrement scabreux. Cette attitude impie est une conséquence directe du triomphe de l'anthropomorphisme (cf. *supra*, p. 18-9).

La légende osirienne a inspiré un deuxième conte, composé, cette fois-ci, sous la forme d'une allégorie. Les frères ennemis, dont la lutte constitue le point de départ du mythe osirien, sont ici personnifiés par deux abstractions, Vérité et Mensonge. Ce dernier avait fait condamner injustement son frère comme dépositaire

infidèle, et avait obtenu du tribunal divin l'autorisation de punir le pseudo-coupable en lui crevant les yeux. Or Vérité était un très beau jeune homme ; une grande dame s'éprit de lui et l'épousa. Un fils naquit de cette union. Mais la grande dame était d'humeur changeante ; elle se lassa bientôt de son époux aveugle, le répudia, mais, par pitié, le plaça à sa porte comme gardien. Cependant l'enfant grandissait en force et en sagesse. Un jour, il revint de l'école en larmes ; ses camarades lui avaient demandé le nom de son père et le jeune garçon n'avait rien pu répondre (1). Sa mère se crut obligée de lui révéler le secret de sa naissance. L'enfant se fit alors le serment de venger son père. Il réussit à faire tomber son oncle dans un piège habilement tendu et le fit condamner, à son tour, comme dépositaire infidèle. Le thème est bien celui de la légende osirienne, mais comporte certaines variantes. Le rôle de la mère, en particulier, s'éloigne beaucoup de celui que la tradition avait attribué à Isis. Il est regrettable que le nom de la grande dame ait été perdu et que manque également tout le passage relatif au mariage extraordinaire de Vérité. Peut-être ce conte nous aurait-il apporté un jour nouveau sur les relations d'Osiris et d'Isis.

C'est le rôle traditionnel d'Isis que nous dépeint, en revanche, un papyrus de Berlin connu sous le nom de « lamentations d'Isis et de Nephthys » ; c'était là un thème qu'on développait encore à la basse époque. D'autres épisodes étaient volontiers célébrés : la pitié de Rē' qui envoie Anubis (2) pour accomplir sur Osiris les rites des funérailles, la résurrection du dieu grâce à Isis qui lui rend le souffle en faisant de l'air avec ses ailes, la grossesse de la déesse, la naissance d'Horus dans les marais de Chemmis, les multiples dangers qui menacent l'enfant, et dont il est préservé par

(1) M. G. Lefebvre a rapproché cet épisode d'un passage des *Contes des Mille et une Nuits* dont les héros se trouvent dans une situation tout à fait analogue (cf. *C. R. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1943, p. 79-84.

(2) Sur Anubis, cf. *supra*, p. 22 ; 27, n. 3 et *infra*, p. 84-5. Dans le cycle osirien, Anubis apparaît, tantôt comme fils de Rē', tantôt comme fils d'Osiris et de Nephthys. Les Égyptiens lui attribuaient l'invention des rites de l'embaumement qui furent pour la première fois pratiqués sur Osiris.

l'habileté de sa mère, enfin le combat d'Horus et de Seth, et le triomphe de l'héritier légitime d'Osiris. L'épisode de Chemmis (1) avait touché au plus haut point les Égyptiens qui aimaient à se représenter Isis comme une bonne mère veillant sur la vie de son enfant. A basse époque, ce même épisode fut traduit plastiquement dans d'innombrables statuettes de bronze ou d'amulettes qui reproduisaient Isis accomplissant le geste touchant d'une mère qui allaite son bébé.

e) *La légende d'Osiris dans Plutarque.* — C'est dans Plutarque que la légende d'Osiris nous a été conservée dans sa forme la plus complète, sinon la plus pure. En voici un très bref résumé. Rēʿ, ayant maudit Nout, avait décrété que celle-ci ne pourrait mettre au monde un enfant en aucun jour de l'année. Thot (Hermès) créa pour elle les cinq jours épagomènes (cf. Pyr. 1961), et ce fut ainsi que Nout put mettre au monde ses cinq enfants : Osiris, Haroéris, Seth (Typhon), Isis et Nephthys. Plus tard, Osiris devint roi à la place de son père Geb. Plutarque décrit longuement la royauté bienfaisante d'Osiris (cf. *supra*, p. 47) : aidé de sa femme Isis, et de Thot, il enseigna aux hommes la culture et leur apprit à respecter les lois et à honorer les dieux : Thot, de son côté, initia les hommes aux belles-lettres et aux arts, et il créa l'écriture hiéroglyphique pour leur permettre de fixer leurs pensées. Osiris parcourait tous les pays et attirait, par sa bonté et par sa musique, l'univers entier. Cette action bienfaisante du roi lui attira la jalousie haineuse de Seth et de ses partisans. Un complot fut ourdi : Seth invita Osiris à un grand festin auquel étaient seuls conviés les conjurés. Un coffre fait à la taille d'Osiris avait été préparé (2) et Seth avait déclaré, en riant, qu'il en ferait don à celui qui le remplirait exactement de son corps. Ce fut en vain que les convives tentèrent les uns après les

(1) qui figure sur la plupart des grandes stèles magiques (cf. *infra*, p. 230-1), notamment sur le stèle de Metternich. DRIOTON, *Le théâtre égyptien*, Le Caire, 1942, a traduit et commenté récemment les principaux passages de ce monument relatifs à la légende d'Isis (p. 82-90) ; sur Chemmis, cf. *infra*, p. 68-9.

(2) Sur ce coffre, cf. SCHÄFER, *Ä. Z.* 41 (1904) p. 81-3.

autres l'entreprise : le coffre était toujours trop grand. Seul Osiris, dont la taille était très élevée, parvint à remplir les conditions du concours. Mais à peine fut-il étendu que Seth et ses partisans refermèrent le coffre et le jetèrent à l'eau après avoir cloué le couvercle. Dès qu'Isis se fut aperçue du crime, elle se mit en quête du cadavre de son époux. Elle fut assez heureuse pour retrouver sa trace et la suivit jusqu'en Phénicie, à Byblos. Le coffre s'était échoué près d'un érica (1) qui avait miraculeusement grandi au point de recouvrir entièrement le cercueil. Le roi de Byblos, Malcandre, remarqua l'arbre, le fit abattre, et se servit du tronc pour faire une colonne. Isis, l'ayant appris, réussit, grâce à des moyens magiques, à se faire rendre le coffre par le roi. Elle regagna l'Égypte avec le cercueil qu'elle cacha dans les marais de Chemmis, à l'endroit même où elle s'était réfugiée avec son jeune fils Horus. Mais Seth découvrit la cachette et, en l'absence d'Isis, dépeça le cadavre (cf. Pyr. 1867) en 14 morceaux qu'il dispersa. Isis, sans se décourager, reprit son douloureux pèlerinage. Elle retrouva tous les morceaux du cadavre à l'exception du phallus qui avait été avalé par un poisson oxyrhinque. Elle ensevelit les autres reliques à l'endroit même où elle les avait trouvées ; ainsi s'explique que tant de sanctuaires égyptiens aient pu se flatter de posséder un tombeau d'Osiris. Osiris, cependant, quitta, pour un temps, le royaume des morts et prépara son fils au combat. Lorsque Horus fut en âge de lutter, il défia son oncle Seth. Le combat dura plusieurs jours et se

(1) Sur cet épisode cf. SETHE, *Ä. Z.* 45 (1908), p. 12-14. Sethe prouve d'abord que l'érica de Plutarque doit être un cèdre. Il y aurait eu confusion entre le mot grec qui désigne l'érica et le mot sémitique qui désigne le cèdre. D'autres part, il existe, dans les textes des Pyramides, un vieux mot qui signifie « gémir » et qui est manifestement dérivé du mot *âsh*, cèdre. Ce mot est toujours appliqué à Osiris. Il aurait été rapporté de Phénicie par les premiers voyageurs égyptiens qui devaient avoir été frappés par le bruit du vent dans les forêts de cèdres. Ce bruit aurait été ensuite attribué à Osiris lui-même enfermé, d'après la légende, dans le tronc d'un cèdre. Si l'explication de Sethe est exacte, il faut nécessairement que l'épisode ait été connu dès l'époque des Pyramides. On doit noter, toutefois, que le mot *âsh*, que Sethe traduit par *cèdre*, désigne, en réalité, le *sapin (abies cilicica)*, comme l'a montré LORET, *An. Serv.*, XVI (1916), p. 33-51. On a voulu aussi en faire un genévrier (cf. GARDINER, *Onomastica*, I, p. 8, n. 1, où sont exposées les différentes opinions sur cette question), mais l'identification de Loret semble être la plus vraisemblable.

termina à l'avantage d'Horus. Celui-ci amena à sa mère Seth ligoté, mais Isis eut pitié de son ennemi, et lui ôta ses liens. Horus, furieux, jeta à terre la couronne de sa mère (cf. *supra*, p. 48), mais Thot la remplaça par une coiffure représentant une tête de vache. Cependant, Seth, à peine libéré, accusa Horus d'être un enfant illégitime (cf. *supra*, p. 49). Deux nouveaux combats confirmèrent la victoire du fils d'Osiris et lui reconnurent définitivement les droits qu'il tenait de sa naissance.

Tels sont les éléments essentiels de la légende osirienne. On trouve beaucoup d'autres allusions à ce mythe dans d'innombrables textes égyptiens qui n'ont pas pu être utilisés ici. L'histoire touchante d'Osiris avait séduit à un tel point le peuple égyptien, sans doute parce qu'elle représentait le triomphe de la vie familiale, de la fidélité conjugale, de l'amour maternel et de la piété filiale, qu'il s'était plu à développer chacun des épisodes de la légende et que sa piété envers Osiris n'avait fait que s'accroître au cours des siècles.

NOTES

A. — 1. SETHE, *Urgeschichte*, §§ 70 et seq. Sur la primauté de Geb, cf. WEILL, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 93 et seq., et, sur son rôle cosmogonique, rôle qui doit, sans doute, être mis en relation avec Memphis, cf. SCHOTT, *Untersuchungen*, XV, p. 25 et seq.

A. — 2. MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, p. 236-56 et 367-72 ; ERMAN, *Religion*, p. 116-7 ; MORET, *Le Nil*, p. 435 et seq. ; SETHE, *op. cit.*, §§ 112 et seq. ; JÉQUIER, *Considérations*, p. 27-121 ; WEILL, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 88 et seq. Les textes qui ont permis d'exposer cette doctrine sont nombreux et variés : ce sont les textes des Pyramides et autres livres funéraires (cf. ch. III, p. 127), les hymnes solaires et aussi les légendes (cf. bibliographie *infra*, *sub* B. — 1) ; sur la création du monde, cf. en particulier les monologues du dieu primordial conservés dans le chapitre 17 du *Livre des morts* (bibliographie, *infra*, p. 128) et dans le papyrus Bremner-Rhind. 26, 21-27 et 28, 20 et seq. ; sur ce papyrus, cf. FAULKNER, *The papyrus Bremner-Rhind* (*British Museum*, n° 10188), Bruxelles, 1933 (Bibliotheca aegyptiaca, III), où l'on trouvera le texte seul, et *J. E. A.*, XXII (1936), p. 121 et seq. ; XXIII (1937), p. 10 et seq. et 166 et seq. ; XXIV (1938), p. 41 et seq. (traduction) ; ce sont là les derniers travaux sur ce papyrus, qui a été publié, pour la première fois, par BUDGE, *On the hieratic papyrus of Nesi-Amsu*, Londres, 1890 ; cf. aussi RŒDER, *Urk. Rel.*, p. 98 et seq. (traduction du livre d'Apophis).

A. — 3. MASPERO, *op. cit.*, II, p. 257-61 et 372-85 ; ERMAN, *op. cit.*, p. 120 et seq. ; SETHE, *Amun*, *passim* et en particulier §§ 120-54 ; JUNKER, *Ä. Z.* 67 (1931), p. 52 (l'auteur, contrairement à la thèse de SETHE, §§ 187 et seq., ne pense pas qu'il faille attribuer en propre à Amon le caractère de dieu du vent) ; RŒDER, *Egyptian Religion*, I (1933), p. 1-27 ; JÉQUIER, *ibid.*, II (1934), p. 77-86 (d'après l'auteur, ce serait Thot et non pas Amon, comme le veut Sethe, qui aurait animé la masse primordiale représentée par les quatre dieux d'Hermopolis ; ceux-ci se seraient dédoublés, à ce moment, pour acquérir la faculté de procréer) et *Considérations*, p. 123-184 (cf. *infra*, p. 65).

A. — 4. Sur la création de Memphis et sur son importance, cf. SETHE, *Untersuchungen*, III (1905), p. 121-41 et *Urgeschichte*, §§ 205-22 ; sur la doctrine memphite : BREASTED, *Ä. Z.* 29 (1901), p. 39-54 ; ERMAN, *Sitzungsber. der Preus Akad.*, Phil.-hist. Kl., 1911, p. 916-50 ; SETHE, *Urgeschichte*, §§ 221 et seq. et surtout *Untersuchungen*, X (1928) ; JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis*, Berlin, 1940 ; cf. aussi *infra*, p. 65-6. SCHOTT, *Untersuchungen*, XV, revient souvent sur le « document de théologie memphite », notamment, p. 13-4 et p. 42 et seq., où il insiste sur le caractère mythique de ce texte.

B. — 1. *Destruction des hommes :* NAVILLE, *T. S. B. A.*, IV (1875), p. 1-19 et VIII (1885), p. 412-20. Ce texte, dans sa version la plus ancienne, date du Nouvel Empire, mais la légende remonte beaucoup plus haut (on en trouve les éléments essentiels dans les « Enseignements pour Mérikarē' » (bibliographie *ap.* DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 270, d. I.) ; cf. aussi RANKE, *ap.* GRESSMANN, *Altorientalische Texte und Bilder* (1909), p. 182-4 (avec bibliographie complémentaire) et RŒDER, *Urk. Rel.*, p. 142-9 (traduction) ; sur la vengeance de Rē' représenté sous la forme d'un chat, cf. *Livre des morts*, ch. 17, l. 54 et seq. (bibliographie *infra*, p. 128).

Naos de Saft el-Henneh : GRIFFITH, *The antiquities of Tell el-Yahudiyeh*, Londres, 1890, p. 70 et seq. et pl. 23 et seq. ; RŒDER, *Urk. Rel.*, p. 150 et seq.; GOYON, *Kêmi*, VI (1936), p. 1 et seq.

Légendes de l'œil solaire. Le récit de la création de la lune est emprunté à la « Destruction des hommes » (cf. *supra*) ; sur les vicissitudes de la lune attribuées à un combat périodique entre Horus et Seth, cf. JUNKER, *Onurislegende*, p. 136 et seq. ; la légende de l'œil furieux est tirée du papyrus Bremner-Rhind, 27, 2-3 (bibliographie *supra*, A. — 2) ; cette légende, bien qu'elle nous ait été conservée dans un texte de basse époque, remonte certainement à une époque beaucoup plus ancienne (cf. *Livre des morts*, ch. 17, 32), et le texte est écrit en égyptien archaïsant, cf. FAULKNER, *The papyrus Bremner-Rhind*, p. x ; sur la légende de la déesse lointaine : JUNKER, *Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien* (Anhang zu den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1911 ; SETHE, *Untersuchungen* V, 3 (1912) ; JUNKER, *Onurislegende* ; sur l'attribution de l'œil *oudjat* à Rēʿ, cf. JUNKER, *Onurislegende*, p. 154 et seq. ; la légende est tirée du papyrus magique Harris publié en dernier lieu par LANGE, *Der magische Papyrus Harris*, Copenhague, 1927, p. 17 et seq.

Mythe d'Horus : bibliographie *ap.* RŒDER, *Urk. Rel.*, p. 120-1 ; traduction *ibid.*, p. 121-37. Le texte lui-même et les bas-reliefs qui l'illustrent ont été publiés pour la première fois par NAVILLE, *Textes relatifs au mythe d'Horus*, Genève, 1870 ; la meilleure édition est sans aucun doute celle de CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. VI (texte), p. 60 et seq. et XIII, pl. CCCCXCIV-DXIV et DXVIII-DXXXV, Le Caire, 1931-4 ; une traduction récente de ce mythe a été commencée par FAIRMAN, *J. E. A.* XXI (1935), p. 26-36 et continuée par BLACKMAN et FAIRMAN, *J. E. A.* XXVIII (1942), p. 32-8 ; XXIX (1943), p. 2-36 ; XXX (1944), p. 5-22 ; cf. aussi DRIOTON, *An. Serv.*, cahier 11 ; sur la valeur historique de ce mythe, cf. NEWBERRY, *Anc. Eg.* VII (1922), p. 40 et seq. ; KEES, *Nachrichten Göttingen*, 1930, p. 345 et seq. et *Göttergiaube*, p. 426 et seq. ; SETHE, *Urgeschichte*, §§ 94, 147 et seq. ; GARDINER, *J. E. A.* XXX (1944), p. 46. Newberry y voit un reflet de l'intermède séthien sous le règne de Péribsen (cf. *infra*, p. 145), Sethe, un reflet de la colonisation du Sud par le Nord à la période héliopolitaine ; Kees, après avoir refusé tout fondement historique à ce mythe, y reconnaît, cependant, certains traits qui pourraient convenir à l'époque ramesside et, surtout, à la résistance égyptienne sous la domination perse. Gardiner, enfin, penche vers cette dernière explication.

Sur le disque ailé, symbole d'Edfou, qu'on retrouve dans presque tous les sanctuaires d'Égypte, cf. GARDINER, *J. E. A.* XXX (1944), p. 47. L'auteur résume, d'abord, l'opinion de SCHÄFER, *Weltgebäude der alten Ägypten*, p. 113 et seq. et celle de SETHE, *Urgeschichte*, §§ 155 et seq. Pour Schäfer, les ailes sont celles du dieu du ciel, figuré comme un faucon ; pour Sethe, et pour Gardiner, elles représentent les deux moitiés du pays, réunies par le dieu-soleil. Il s'agit, en quelque sorte, d'un écusson. Gardiner ajoute que le disque ailé, à son avis, a représenté, dès le début, la personne du roi régnant, mais seulement en tant qu'il était immanent dans le soleil visible. Les ailes indiquaient qu'il était identifié au faucon Horus. Il conclut (p. 51) que « le disque ailé et le nom du roi sont si inextricablement entremêlés et confondus que nous ne pouvons regarder le symbole que comme une image du roi lui-même, et, en même temps, de Rēʿ et d'Horus, tous trois unis dans une sorte de trinité de domination solaire et royale ».

Mythe de Rēʿ et d'Isis : PLEYTE-ROSSI, *Papyrus de Turin*, Leyde, 1869-76, pl. 31, 77, 131-8 ; LEFÉBURE, *Ä. Z.* 21 (1883), p. 27-33 ; RŒDER, *Urk. Rel.*, p. 138-41 (1). R. WEILL, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 147, voit, dans le mythe d'Isis et de Rēʿ, plutôt un texte magique qu'une légende.

B. — 2. *a)* Unification de l'Égypte sous le règne d'Osiris : SETHE, *Urgeschichte*, §§ 94-103. Sur le texte anti-osirien, étudié par É. Drioton, cf. aussi R. WEILL, *B. I. F. A. O.*, XLVI (1947), p. 163 et seq. L'auteur voit, dans ce texte, un épisode de la lutte d'Osiris et de Rēʿ dans la religion funéraire royale, et ne pense pas qu'il puisse être, de beaucoup, antérieur à la Ve Dynastie. Sur le culte de Seth dans le

(1) Sur la formation des mythes, cf. SCHOTT, *Ä. Z.* 78 (1942-3), p. 1-27 ; l'auteur, dans cet article, s'occupe exclusivement des mythes d'Héliopolis ; il se range, contre Sethe, à l'avis de Kees, touchant l'ancienneté d'Héliopolis (cf. *supra*, p. 24-31). On trouvera un bon résumé de cet article par R. WEILL, dans le *Rev. d'Ég.* V (1946), p. 229-30. Par la suite, SCHOTT, comme on l'a vu (p. 30), a repris et développé cette question de la formation des mythes dans *Untersuchungen*, XV.

Delta oriental : Junker, *Ä. Z.* 75 (1939), p. 77-84. L'opinion de Junker est combattue par Černý, *An. Serv.* XLIV (1944), p. 295-8 ; Černý suppose, en effet, que le culte de Seth a été introduit à Sethroé, non pas au temps de la préhistoire, mais sous le règne de Péribsen (IIe Dynastie).

b) En dehors des références citées dans le texte, cf. Erman, *Religion*, p. 95-7.

c) *Stèle du Louvre* (C. 286) : Moret, *B. I. F. A. O.* XXX (1931), p. 725-50.

d) *Conte d'Horus et de Seth :* Gardiner, *The Chester Beatty papyri n° 1*, Oxford, 1931 ; *Late Egyptian Stories*, Bruxelles, 1932 (Bibliotheca aegyptiaca I), p. 37 et seq. ; Erman, *Religion*, p. 102-9 ; sur le conte « Vérité et Mensonge » : Gardiner, *Hieratic papyri in the British Museum* (3d series), I, p. 2-6 ; II, pl. I-IV ; *Late Eg. Stories*, p. 30 et seq. (1). *Lamentations d'Isis et de Nephthys :* Horrack (de), *Les lamentations d'Isis et de Nephthys d'après un manuscrit hiératique du Musée royal de Berlin*, Paris, 1866 (ouvrage reproduit en 1907 dans la *Bibliothèque égyptologique*). Le thème a été repris à basse époque : cf. papyrus Bremner-Rhind 1, 1 à 17, 12 (bibliographie *supra*, p. 54). L'épisode de l'embaumement d'Osiris confié par Rēʿ à Anubis se trouve sur un sarcophage du Moyen Empire (sarcophage de Sébek-o) conservé au Musée de Berlin : Steindorff, *Grabfunde des Mittleren Reichs in den königlichen Museen zu Berlin*, II, p. 17, Berlin, 1901 ; traduction dans Rœder, *Urk. Rel.*, p. 222 ; sur la résurrection d'Osiris obtenue par les battements d'ailes d'Isis : Mariette, *Dendérah*, Paris, 1870-80, IV, 68 et seq. ; 88 et seq. ; sur l'épisode du combat d'Horus et de Seth, cf. *supra*, B. — 2. d) ; ajouter, pour la basse époque, le récit conservé sur un papyrus magique du Louvre et publié par Schott, *Urk.* VI, p. 4 et seq. L'épisode de Chemmis est souvent rappelé dans les inscriptions qui couvrent les stèles l'Horus sur les crocodiles (sur ces monuments, cf. *infra*, p. 230-1) ; sur ces deux derniers textes, consulter Drioton, *Le théâtre égyptien*, Le Caire, 1942, p. 82-110.

e) Plutarque, *de Iside et Osiride ;* entre autres éditions : Hopfner, *Fontes historiæ religionis ægyptiacæ*, p. 219 et seq.

(1) G. Lefebvre vient de donner une nouvelle traduction de ces contes sous le titre *Romans et Contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949.

ÉTAT DES QUESTIONS

1. *Les membres de l'Ennéade héliopolitaine*

a) *Atoum.* — Atoum, dieu d'Héliopolis, n'est pas un dieu local d'origine animale ou végétale : en effet, il est toujours représenté comme un homme, et, d'autre part, on ne lui connaît pas d'emblème. Son nom, qui se rattache à l'idée de totalité ou à celle de néant (1), exprime une abstraction, et doit avoir été créé par les théologiens pour établir un trait d'union entre la religion locale et la religion cosmique. Créé artificiellement dieu local, il fut rapidement identifié au dieu-soleil et adoré, comme tel, sous le double nom de Rēʿ-Atoum. Sa popularité n'égala jamais celle de Rēʿ qui resta, pour les Égyptiens de toutes les époques, la personnification du soleil dont il portait d'ailleurs le nom (2), et nous avons vu (p. 37 et seq.) que c'était Rēʿ et non Atoum qui se trouvait être le héros de la plupart des légendes solaires. Plus tard, on distingua trois formes du soleil : Khépri, le soleil levant, Rēʿ, le soleil au zénith, et Atoum, le soleil couchant (cf. *infra*, p. 160, n. 1). En outre, on a vu (p. 21) que, à Héliopolis, on avait, pour des raisons politiques, identifié Rēʿ au dieu-faucon Horus. Sur Atoum, cf. SETHE, *Urgeschichte*, §§ 114 et seq. et KEES, *Götterglaube*, p. 214-19 ; sur Atoum et Rēʿ, cf. KEES, *Götterglaube*, p. 230 ; SCHOTT, *Ä. Z.* 78 (1942-3), p. 8 et *Untersuchungen*, XV, p. 14 ; R. WEILL, *Rev. d'Ég.* V (1946), p. 230 ; JÉQUIER, *Considérations*, p. 104-114.

b) *Shou et Tefnout.* — Shou est le dieu de l'air ; dans le plus ancien système cosmogonique, il semble avoir eu pour rôle de séparer le ciel de la terre, et de permettre ainsi au soleil d'accomplir sa course. Les théologiens d'Héliopolis, qui lui donnèrent peut-être le nom abstrait sous lequel il est connu (Shou signifie « le vide »), en firent le père de Geb et de Nout. Son rôle, au cours de l'histoire égyptienne, n'a jamais varié et, à l'époque historique, on le représentait à genoux, soutenant, de ses bras levés, la voûte céleste (cf. *supra*, p. 39). Tefnout n'a en réalité aucun rôle cosmique bien défini. Elle personnifie l'humidité, mais il semble bien qu'elle n'ait été créée que pour servir de compagne au dieu de l'air. Shou et Tefnout furent identifiés (cf. *supra*, p. 17-8) à un couple de lions qui était adoré à Menset (la Léontopolis des Grecs), non loin d'Héliopolis (cf. SETHE, *Urgeschichte*, § 126). Nous avons vu qu'ils ont joué tous deux un rôle important dans les légendes égyptiennes. Sur Shou et Tefnout, cf. aussi KEES, *Götterglaube*, p. 219-23.

c) *Geb (Gheb).* — Geb est sans doute l'ancien nom commun qui désignait la terre. De bonne heure (cf. *supra*, p. 32), la terre fut divinisée et adorée sous l'aspect d'un homme auquel on conserva le nom de Geb. Ce nom s'écrit en égyptien, avec une oie *(anser albifrons)* dont l'image est régulièrement suivie du complément phonétique *b*. On s'est demandé si cette circonstance n'indiquait pas que Geb avait été identifié à un ancien dieu local représenté sous la forme d'une oie. Une telle hypothèse, qui se trouve en accord avec les tendances générales de la religion primitive, est confirmée par le fait que Geb porte souvent sur la tête l'animal qui sert à écrire son nom (cf. *supra*, p. 19) ; il est vrai que, dans ce cas, la présence

(1) Bien que la racine *tm*, en égyptien, exprime indifféremment ces deux idées (cf. SETHE, *Urgeschichte* § 114), il semble qu'il soit préférable de rattacher à l'idée de totalité le nom d'Atoum (cf. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott*, p. 63) ; JÉQUIER, cependant, préfère l'autre hypothèse (*Considérations*, p. 112-3). Sur la signification du nom d'Atoum, cf. aussi KEES, *Götterglaube*, p. 144 (« celui qui n'existe pas encore ») et SCHOTT, *Untersuchungen*, XV, p. 22.

(2) Rēʿ semble avoir été le plus ancien nom commun pour désigner le soleil.

régulière du complément phonétique dans le nom du dieu ne s'explique plus et paraît être en contradiction avec toutes les règles de la religion locale.

Quoi qu'il en soit, Geb fut bientôt adoré comme un dieu local dans un sanctuaire situé non loin d'Héliopolis et appelé Bata. Ce nom, qui signifie « creuser la terre », permet de supposer que la cérémonie principale du culte primitif consistait à creuser une fosse en l'honneur du dieu (cf. SETHE, *Urgeschichte*, § 126 ; et pour ce qui précède §§ 69-74).

d) *Nout*. — Nout (c'était sans doute le nom qui servait à l'origine à désigner le ciel) personnifie la voûte céleste ; comme les autres dieux cosmiques, elle fut assimilée à une déesse locale et fut honorée comme telle à *Het-Shényt* (la maison de l'étreinte), ville située non loin d'Héliopolis (cf. SETHE, *Urgeschichte*, § 126). Elle est représentée comme une femme, mais très souvent aussi comme une vache, ce qui semble indiquer que la déesse locale à laquelle elle fut identifiée était une déesse-vache. Sur Geb et Nout, cf. KEES, *Götterglaube*, p. 223-27.

e) *Osiris*. — Nous avons vu (p. 44-6) qu'Osiris était un roi mort divinisé. C'est évidemment dans l'histoire de sa royauté terrestre qu'il faut chercher l'origine des multiples développements de sa personnalité divine et de son culte. Malheureusement, cette histoire nous est à peu près entièrement inconnue. Nous savons, cependant, que son plus ancien sanctuaire se trouvait à Busiris, ville située à peu près au centre du Delta (IXe nome) ; nous savons également qu'il vécut certainement avant l'hégémonie solaire héliopolitaine (1) et que son autorité s'exerça sur l'Égypte entière (cf. *supra*, p. 44 ; SETHE, *Urgeschichte*, §§ 94 seq.) ; nous savons enfin qu'il mourut de mort violente ; toute sa légende, en effet, est fondée sur cette circonstance, et il paraît difficile d'admettre qu'il ne se trouve aucun fait réel à l'origine de ce mythe (cf. *supra*, p. 45). Le dieu primitif du IXe nome, celui qui figure sur l'enseigne, portait le nom d'Andjty et était représenté d'une manière très stylisée : ses cheveux étaient ornés de deux plumes et d'un ruban qui retombait sur le dos ; il portait la barbe et tenait dans ses mains une houlette de berger (le futur sceptre *héka*) et un flagellum. On a dit, non sans raison, qu'Andjty avait l'apparence extérieure d'un roi-pâtre, et, dans ce cas, il doit être contemporain de l'apparition de la vie sociale dans le Delta. Lorsqu'Osiris, après sa mort, eut été divinisé, il fut identifié à Andjty, et son culte se substitua à celui de l'ancien dieu local, à Busiris (2). Par la suite ce culte se répandit dans le Delta oriental d'abord, puis dans le Delta tout entier (cf. KEES, *Totenglaube*, p. 197-8). Sa popularité lui valut d'être introduit, comme nous l'avons vu, dans l'Ennéade d'Héliopolis.

La personnalité d'Osiris a exercé dans la religion égyptienne une influence si profonde qu'il a paru utile d'examiner, dès à présent, les principaux rôles qui lui ont été dévolus au cours de l'histoire. Il convient, avant tout, de rechercher comment Osiris est devenu un dieu de la végétation. Comme si souvent en Égypte, c'est dans les textes des Pyramides qu'il faut tout d'abord chercher la solution de ce délicat problème. Dans ce recueil, en effet, Osiris apparaît en étroits rapports, d'une part, avec le dieu de la terre, Geb (Pyr. 162, 576, 583, 590, 626, 634, 639, 649, 840, 843, 957, 961, 1013, 1395, 1627, 1830) (3), et, d'autre part, avec l'eau nouvelle, avec les mers et l'Océan (Pyr. 25, 589, 628, 767, 1631) (4). Parmi les égyptologues, les uns ont retenu de préférence les passages qui soulignent le caractère chthonien d'Osiris (RUSCH, *Der alte Orient*, 24, 1 (1924), p. 16 ; KEES, *Totenglauben*, p. 214), les autres,

(1) Cette royauté d'Osiris est certainement très antérieure à la formation de la doctrine d'Héliopolis; nous avons vu en effet (p. 34) que la légende osirienne, à cette époque, était déjà parfaitement constituée.

(2) KEES, *Götterglaube*, p. 114, suppose qu'Andjty (= celui d'Andjet) n'est qu'un surnom d'Osiris.

(3) Ces références réunies par RUSCH, *Der alte Orient*, 24, 1 (1924), p. 16, ne sont pas absolument probantes, car les textes cités, pour la plupart du moins, rapprochent de Geb, non pas Osiris lui-même, mais le roi considéré comme Osiris ; sur cette assimilation, cf. p. 81-2.

(4) Rappelons, ici, que les nombreux tombeaux d'Osiris, qui se trouvaient un peu partout en Égypte (cf. *supra*, p. 52 et *infra*, p. 189, n. 4), étaient tous situés dans une île et qu'ils étaient entourés d'arbres. Cet usage, au moins en ce qui concerne la présence d'arbres autour de la tombe du dieu, remonterait à une très haute antiquité s'il était prouvé que la butte, récemment mise au jour à Médamoud (ROBICHON-VARILLE, *Description sommaire du temple primitif de Médamoud*, le Caire, 1940, était bien, comme le pensent les auteurs, le plus ancien Osiréion connu jusqu'à présent.

les passages qui soulignent son caractère de dieu du Nil (Breasted, *Development*, p. 18, Gressmann, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen*, Leipzig, 1923 (*der alte Orient* 23, 3, p. 4 et seq., et, dans une certaine mesure Erman, *Religion*, p. 62-3). Dès les plus anciens temps, Osiris est donc, tout au moins en puissance, un dieu de la végétation. L'eau nouvelle dont parlent les textes des Pyramides ne peut être que l'eau du Nil, source de la fertilité de la terre d'Égypte. On peut supposer que, à l'origine de cette assimilation d'Osiris à l'eau du Nil, se place l'épisode de la noyade du dieu à laquelle il semble bien que les textes des Pyramides (615, 766) fassent déjà allusion : il se serait produit, assez rapidement sans doute, entre le séjour d'Osiris dans le Nil et l'inondation annuelle, une relation de cause à effet ; le contact sacré du cadavre royal aurait, en quelque sorte, donné à l'eau fluviale une vertu bienfaisante qui se serait manifestée, chaque année, par la crue fertilisante, et on aurait fini par confondre la cause supposée et l'effet visible. C'est peut-être par un procédé analogue qu'Osiris est devenu un dieu de la végétation. En effet, c'est aux eaux d'inondation du Nil que l'Égypte doit sa fertilité. Or, s'il est admis qu'Osiris se confond avec le Nil, il devient, par là même, la cause de la fertilité de la terre (1). Il deviendra même cette terre elle-même ; peut-être peut-on trouver, dans les textes des Pyramides (388, 1699), les premières traces de cette assimilation. D'autre part, si on admet l'hypothèse de Rusch (cf. *supra*, p. 58) d'après laquelle Osiris n'aurait été, à l'origine, qu'une forme locale de Geb, son caractère de dieu de la végétation s'explique tout naturellement. Malheureusement, les arguments sur lesquels s'appuie Rusch sont trop fragiles pour qu'on puisse les admettre comme de véritables preuves (2), et les textes des Pyramides ne vont jamais jusqu'à identifier Osiris à Geb.

Plus tard, en revanche, au début du Moyen Empire, dans les textes des Sarcophages, Osiris apparaît plus nettement comme un dieu chthonien, et, à cette époque, se confond à peu près avec Geb, son père. Toutefois, un nouveau progrès a été réalisé : dans ces textes, on rencontre, pour la première fois, le rapprochement entre le destin d'Osiris, qui, par sa mort, crée une vie nouvelle dans son fils, et la nature, qui, par sa mort, dispense la vie dans la maturation des fruits. Ce parallèle figure dans un groupe de textes intitulé : « formules pour la transformation en Népri » (Q. T. R. 24 et L. T. R. 58). Népri est le dieu des céréales et le titre, à lui seul, ne permet pas de douter de l'esprit dans lequel il faut interpréter ce texte intéressant (cf. Kees, *Totenglauben*, p. 214-5).

Par la suite, et particulièrement dans les hymnes à Osiris, les images sont nombreuses qui rappellent ce rôle vivificateur du dieu de la végétation, Osiris, dont dépend exclusivement, le sort des terres cultivables, et qui est réellement tenu pour le créateur du renouvellement annuel de la nature. Lorsque les fruits meurent, c'est Osiris qui meurt, mais lorsque la nature revient à la vie et que les jeunes plantes commencent à croître, c'est du corps même d'Osiris qu'elles sortent, et c'est de lui seul qu'elles tirent leur sève. Le rôle d'Osiris comme dieu du Nil n'est pas non plus oublié, et les eaux d'inondation du fleuve sont censées, elles aussi, jaillir du corps du dieu. Au Nouvel Empire, l'auteur d'un hymne suppose que la terre tout entière est étendue sur le cadavre d'Osiris (3) ; le Nil, c'est la sueur du dieu ; l'air que les hommes respirent sort de sa gorge ; il porte tout ce qui existe sur la terre, et, pour-

(1) Le dieu-crocodile Sébek a été, lui aussi, considéré comme un dieu de l'eau et de la végétation. Kees (*Totenglauben*, p. 212-3 et *Ä. Z.* 59 (1924), p. 154) a montré que Sébek était honoré dans une localité proche de Busiris et qu'il y avait eu, de très bonne heure, un rapprochement entre Sébek et Osiris. La légende ajoute même qu'Osiris avait été sauvé des eaux par Sébek ; cf. aussi Gressmann, *Der alte Orient*, 23,3 (1923), p. 13-5 ; sur les rapports d'Osiris avec le crocodile, cf. aussi Lüddeckens, *Mit. Kairo* XI (1943), p 107-8.

(2) Dans le système héliopolitain, Geb est le père d'Osiris. Cette parenté suffit, semble-t-il, à expliquer l'intérêt que Geb prend constamment à la cause d'Osiris. Le caractère de compromis que présente l'Ennéade d'Héliopolis n'exige pas qu'on recherche, dans le rapprochement d'Osiris et de Geb, une cause profonde, antérieure à la formation du système héliopolitain.

(3) Dans les textes des Pyramides (650, 1699), Osiris, assimilé à la terre était porté par son adversaire, Seth ; ici c'est Osiris lui-même qui porte la terre ; la différence n'est qu'apparente, car dans les deux cas, il est la source de la vie.

tant, il ne se plaint jamais et jamais il ne dit « la charge est trop lourde » (cf. Erman, *Ä. Z.* 38 (1900), p. 30 à 33 ; *Die Literatur der Aegypter*, p. 376 ; *Religion*, p. 63-4). On voit combien fécond avait été le rapprochement tenté, pour la première fois, à l'époque des textes des Pyramides : au Nouvel Empire, Osiris est devenu le dieu universel de la nature.

C'est sans doute en conformité avec ce caractère du dieu que les prêtres égyptiens avaient fixé les grandes fêtes d'Osiris à la fin de la saison d'inondation, peu de temps avant le début des moissons. On se plaisait ainsi à rendre sensible le rapport, un peu abstrait, qu'on avait établi entre Osiris et la fertilité. Dans certains temples, à basse époque, on déposait dans un sycomore, qui représentait la mère d'Osiris, Nout, une statue du dieu en terre végétale dans laquelle des grains d'orge avaient été semés. Au bout de quelques jours, le temps de la gestation étant supposé passé, on enterrait la statue du dieu au pied de ce sycomore : les grains d'orge germaient, et on voyait bientôt sortir les jeunes pousses du corps supposé d'Osiris (cf. Moret, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 91-2). On rencontre, dès la XVIII[e] Dynastie, un usage analogue, mais de caractère funéraire : on tendait sur un châssis de bois une toile sur laquelle on dessinait au trait noir une silhouette d'Osiris ; on recouvrait de terre végétale la surface ainsi délimitée, et on semait des grains. Les céréales ne tardaient pas à sortir de terre, et, lorsqu'elles avaient atteint une certaine hauteur, on les tondait ; on obtenait ainsi une sorte de « tapis verdoyant » auquel on a donné le nom d'Osiris végétant ; c'était, semble-t-il, un symbole de la résurrection du mort (cf. Daressy, *Fouilles de la Vallée des Rois*, Le Caire (Cat. gén.), p. 25-6 ; Moret, *loc. cit.*, p. 102 ; Davies-Gardiner, *The tomb of Amenemhēt*, p. 115 ; Gressmann, *Der alte Orient*, 23, 3 (1923), p. 8-11 ; Carter, *Tomb of Tut. Ankh. Amen*, III, p. 61 ; pl. LXIV.

Ce qui précède montre l'importance qu'Osiris avait prise en Égypte comme dieu de la végétation. Certains auteurs, frappés de cette importance, ont voulu voir, dans ces rapports d'Osiris avec la nature, le caractère primitif du dieu. Un livre du grand savant anglais, James Frazer, *The golden Bough, Adonis, Attis and Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, 3[e] éd., Londres, 1914, a eu, sur l'orientation de cette question, une grosse influence. Frazer n'hésite pas à affirmer qu'Osiris, exactement comme Adonis et Attis, n'était, à l'origine, qu'une personnification des grandes vicissitudes annuelles de la nature, et spécialement du grain. Il est vrai que, dans un autre chapitre du même ouvrage (II, XI), l'auteur admet qu'Osiris, tout en étant essentiellement un dieu de la végétation et de la mort, était en réalité un ancien roi mort divinisé. Comment concilier ces affirmations contradictoires ? La solution est donnée par Frazer lui-même qui a montré que la royauté tient de la seule divinité sa fonction et ses dispositions, et que le roi est la manifestation terrestre du dieu créateur de la végétation. Cette loi est déduite d'une série de constatations faites par l'auteur chez les peuplades primitives. Certains égyptologues, parmi lesquels on doit citer avant tout Moret, ont strictement appliqué cette loi à Osiris : celui-ci aurait donc été, à l'origine, un roi, considéré en tant que tel, comme le créateur de la végétation ; il aurait vécu, serait mort et aurait ressuscité comme vit, meurt et ressuscite la nature. Et, de même que la nature et Osiris avaient joui, après leur mort, d'une nouvelle vie, de même, l'homme avait espéré revivre après sa mort ; on serait parti du visible, c'est-à-dire de la renaissance de la nature, pour aboutir à l'invisible, c'est-à-dire à la renaissance d'Osiris d'abord, puis de l'homme en général. Ainsi s'explique le rôle d'Osiris comme dieu des morts. Dans un long article de la *Revue de l'Histoire des Religions*, LVII, 1 (1908), p. 81-101, Moret a cherché à démontrer que le culte d'Osiris était d'origine agraire. Si on se fonde sur les coutumes des peuplades primitives, on voit que le démembrement est caractéristique des sacrifices agraires et qu'on le pratique sur les divinités correspondant aux Esprits du blé et aux dieux de la végétation (Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, ap. *Année Sociologique*, 1897-8). Cette constatation, d'après Moret, vaut pour Osiris qui, lui aussi, a été démembré, et il ajoute que, conformément à cette origine, les fêtes principales du culte osirien (sur ces fêtes, cf. Loret, *R. T.* III (1882), p. 43-57 ; IV (1883), p. 85-103), se célébraient aux trois périodes essentielles de l'année agraire : les moissons, les semailles et la germination. Moret développe longuement cette idée, mais a le tort de s'appuyer exclusivement sur des textes de basse époque, sur les auteurs classiques et sur les coutumes actuelles des peuples primitifs. Lorsqu'il s'agit d'un problème d'origines,

il est préférable d'examiner, avant tout, les témoignages les plus anciens, ceux qui, précisément, se rapprochent le plus de ces origines sur lesquelles on désire faire la lumière. Or en l'occurrence, si on se reporte aux sources les plus anciennes, c'est-à-dire aux textes des Pyramides, on constate que le rôle d'Osiris comme dieu de la végétation n'existe, à cette époque, qu'en puissance, et qu'il est bien moins important que son rôle funéraire et même que son rôle cosmique (cf. le chapitre de Kees sur Osiris, dans *Totenglauben*, p. 190-233). Sur ce sujet, on lira avec le plus grand profit les quelques pages que Gardiner a consacrées, dans *J. E. A.* II (1915), p. 121 et seq., au livre de Frazer. Voici les points principaux que Gardiner met en relief dans cet article : Osiris, dans les bas-reliefs comme dans l'écriture hiéroglyphique, apparaît toujours comme un roi, et cet aspect est inséparable de son mythe et de son culte ; dans toute son histoire, il est considéré comme le roi mort (1), le rôle du roi vivant étant invariablement joué par son fils et son héritier, Horus ; cette relation d'Osiris et d'Horus est à la base, non seulement de tout le culte funéraire des Pharaons, mais aussi du rituel divin dans les temples. C'est cette même relation que l'auteur retrouve, avant tout, dans les fêtes d'Osiris célébrées, comme nous l'avons vu, à la fin de la saison d'inondation, et non pas, suivant une opinion très répandue, la preuve d'un culte agraire primitif. La résurrection d'Osiris, qui était considérée comme le point culminant de ces festivités, est décrite, non pas comme celle d'un dieu de la végétation jeune et vigoureux, mais comme celle d'un roi mort rappelé à une vie tout à fait semblable à celle qu'il aurait pu mener sur terre. Enfin la fête *sed* (cf. *infra*, p. 200-1) ne commémore pas, comme le veulent Frazer et les partisans de sa théorie, l'identification du roi avec Osiris, ni la résurrection ou le rajeunissement du dieu assimilé à la nature, mais l'avènement du roi vivant considéré comme Horus : tous les textes relatifs à cette cérémonie le prouvent. En conclusion, l'auteur établit que les fêtes d'Osiris nous présentent manifestement un drame de la royauté composé sur le modèle de l'histoire mythique d'Osiris et d'Horus, et non pas une fête de la végétation. Dans toute cette discussion, il n'a jamais été question de nier le caractère agraire d'Osiris, mais de montrer que ce caractère ne tient pas, comme on l'a prétendu, la première place, ni chronologiquement, ni en importance.

L'aspect cosmique d'Osiris, qu'il nous reste maintenant à examiner, est d'origine purement héliopolitaine ; et c'est naturellement dans les textes des Pyramides que nous trouvons les premiers et les plus anciens éléments de notre exposé. Lorsque les prêtres héliopolitains, poussés à la fois par un intérêt politique et par un souci religieux, se mirent en devoir d'établir un système hénothéiste, dans lequel le soleil Rēʿ occupait la première place, ils se trouvèrent dans l'obligation de composer avec les systèmes religieux les plus populaires de l'époque révolue et, avant tout, avec la légende osirienne. La tâche était malaisée, car Osiris n'avait aucun des caractères d'un dieu cosmique. Nous avons déjà vu (p. 44-5) que toute une partie de l'opinion s'était placée dans une violente opposition à Osiris ; dans certains passages où Osiris est directement opposé à Rēʿ, il est considéré comme le maître du monde inférieur, et sa destinée est nettement liée à celle de l'homme mort (cf. Kees, *Totenglauben*, p. 205 et seq.). Mais les Égyptiens de cette époque semblent avoir eu une idée assez confuse du monde inférieur : on verra (p. 74-5) qu'ils le considéraient comme une sorte de contre-partie du ciel, mais qu'ils l'avaient bientôt confondu, par suite de leur inaptitude à admettre l'existence d'un univers invisible, avec le ciel nocturne. Le monde inférieur devint ainsi le royaume des étoiles, et Osiris, qui était censé régner dans ces régions, put, dès lors, être rattaché au monde céleste. Cette hypothèse a le grand avantage d'expliquer le rapprochement, attesté déjà dans les textes des Pyramides (819 ; 882 ; 925 ; Kees, *Totenglauben*, p. 207), entre Osiris et le « prince des étoiles » Orion. Mais ce n'était là qu'un premier pas : dans bien des formules (cf. Kees, *op. cit.*, p. 229-30), Osiris apparaît comme le maître du ciel. Ce ne sont plus seulement les étoiles qui lui sont soumises (Pyr. 749) (2), mais aussi l'univers que parcourait le dieu-soleil : les barques solaires deviennent sa propriété

(1) R. Weill, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 149-50, s'élève violemment contre cette théorie.

(2) Dans l'ancienne doctrine stellaire, les âmes des morts se confondaient avec les étoiles (cf. *infra*, p. 74). C'était une raison de plus d'identifier le roi des morts, Osiris, au prince des étoiles, Orion.

et le passeur du lac céleste (cf. *infra*, p. 78) est appelé le passeur d'Osiris (Pyr. 1201) ; l'œil solaire lui-même se met à son service (Pyr. 1487 et KEES, *op. cit.*, p. 229). Comment une telle évolution peut-elle s'expliquer ? En cette matière, on ne peut que proposer une hypothèse. Osiris est un ancien roi mort divinisé ; d'après le dogme héliopolitain, le destin du roi mort découlait de son origine divine (cf. *infra*, p. 79) : c'était parce que le roi était le fils du soleil qu'il montait au ciel, après sa mort, auprès de son père Rēʿ. Ce privilège royal ne pouvait pas logiquement échapper à Osiris qui fut rapproché, comme les autres rois morts, de Rēʿ. Ce fut ainsi qu'i devint le maître du ciel (cf. KEES, *op. cit.*, p. 226). Les textes des Pyramides se contentent de mentionner le point d'aboutissement d'une évolution dont les stades intermédiaires sont volontairement passés sous silence, peut-être parce qu'ils auraient trop vivement choqué la fraction anti-osirienne de l'opinion. On sent très bien que le rapprochement des deux dieux reste artificiel, qu'il est exclusivement exigé par la nécessité d'introduire Osiris dans un système religieux qu'on voulait universel, mais qu'il n'a jamais constitué une croyance vivante. A basse époque, alors que régnait sans contrainte le syncrétisme le plus large, on osera pousser les choses jusque dans leurs conséquences extrêmes, mais l'identification d'Osiris avec Rē restera cependant plutôt une image poétique qu'un dogme (cf. KEES, *op. cit.*, p. 230).

Le rapprochement d'Osiris avec la lune a été accueilli par les Égyptiens avec une faveur beaucoup plus grande, sans doute parce que ce nouvel aspect du dieu pouvait être aisément rattaché à la légende (cf. KEES, *op. cit.*, p. 209). Identifié à la lune, Osiris appartenait au monde nocturne ; ainsi se trouvait en quelque sorte justifiée la puissance exercée sur Osiris par Seth, qui était essentiellement un dieu des ténèbres. D'autre part, il y avait un parallélisme frappant entre les « souffrances » de la lune et les « souffrances » d'Osiris, les unes et les autres suivies d'une résurrection. Le rapprochement avait déjà été fait à l'époque où furent composés les textes des Pyramides, et il est probablement dû aux prêtres héliopolitains qui pouvaient ainsi rattacher Osiris à leur système théologique tout en ne lui accordant qu'une place secondaire. Plus tard, on donna à l'Osiris-lune le nom de *Ioun*, ce qui prouve clairement l'origine héliopolitaine de cette identification (cf. KEES, *op. cit.*, p. 210) : *Ioun*, en effet, désigne le pilier d'Héliopolis qui a donné son nom à la ville *(Iounou)*. Une légende est née de ce rapprochement entre Osiris et la lune. On supposait que l'âme d'Osiris, après son martyre, s'était réfugiée dans la lune, et que la haine de Seth l'avait poursuivie jusque dans cette retraite. Le quinzième jour du mois, le dieu des ténèbres, sous la forme d'un animal (pourceau noir, gazelle ou taureau), avalait la lune, et, avec elle, l'âme d'Osiris qui s'y trouvait cachée. Horus et Thot se mettaient aussitôt en quête de l'animal séthien et, après l'avoir trouvé, lui faisaient restituer son larcin et rapportaient à Osiris l'âme qui lui avait été ravie. Ainsi s'expliquaient, par ce drame périodique dont le dénouement n'était jamais définitif, les communes vicissitudes du dieu et de l'astre (cf. MORET, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 95-6).

Tels sont les différents aspects d'Osiris comme dieu chthonien et comme dieu cosmique. Nous verrons plus loin le rôle considérable qu'il a joué dans la religion funéraire.

f) *Isis*. — (SETHE, *Urgeschichte*, §§ 102-3). Isis, l'épouse d'Osiris, est une des figures les plus populaires et les plus touchantes du panthéon égyptien. Rien, au premier abord, ne la prédisposait au rôle d'épouse fidèle qu'elle a joué dans la mythologie. Son nom signifie « le siège » et il semble qu'elle n'ait été, à l'origine, que la personnification du trône royal (Pyr. 1154 *b*). L'union d'Osiris et d'Isis, par son caractère mystique (1), témoigne nettement de son origine théologique. Il n'est pas certain, cependant, que cette raison abstraite ait été la seule cause de rapprochement du couple divin : le sanctuaire principal d'Isis que les Égyptiens appelaient *Nétérou* « le divin » et les Grecs, *Iséion*, se trouvait en effet, à 13 kilomètres de Busiris, patrie d'Osiris (2). Il est probable que ce sanctuaire était très ancien

(1) SETHE, *Urgeschichte*, § 102, rapproche cette union du mariage mystique du doge de Venise ave la mer.

(2) L'Iséion appartenait, non pas au nome d'Osiris (IXe de Basse-Égypte), mais au XIIe nome don l'enseigne représentait une vache avec son veau ; ceux-ci furent, peut-être assimilés, de bonne heure

et qu'Isis, qui, par nature, n'avait rien de commun avec les dieux locaux d'origine symbolique, avait été confondue avec l'un de ceux-ci, et avait été honorée comme déesse locale de Nétérou dans le Delta. Dans ce cas, le couple Osiris-Isis aurait été créé, comme beaucoup de couples divins, par l'union de deux divinités locales dont les sanctuaires étaient voisins ; cf. aussi *infra*, p. 68-9.

g) *Seth et Nephthys.* — Seth est, à l'origine, un dieu local honoré dans le XI[e] nome, puis dans le V[e] nome de Haute-Égypte (cf. *supra*, p. 26-7). La ville d'Ombos (V[e] nome), où se trouvait son sanctuaire principal, dut jouer un rôle important dans l'unification du Sud ; du moins est-ce la seule façon d'expliquer la place prépondérante qui lui est attribuée dans le nouveau royaume. La chute de celui-ci amena la perte de Seth : occupant la première place, il fut particulièrement poursuivi de la haine des vainqueurs, et la légende lui attribua l'entièrere sponsabilité de la mort d'Osiris. Si on adopte cette interprétation, d'ailleurs logique, du mythe, on est amené, en transposant les faits sur le plan politique, à supposer que les nomes du Sud avaient provoqué la chute du royaume terrestre d'Osiris (cf. *supra*, p. 45-6). On a vu que Kees avait, sur cette question une opinion tout à fait différente (cf. p. 29). Seth a pour compagne Nephthys dont le nom signifie « la maîtresse du château ». Elle ne semble pas avoir eu, à l'origine, un rôle très important et doit avoir été créée par les prêtres d'Héliopolis pour établir un parallélisme rigoureux entre les deux derniers couples de l'Ennéade (1).

2. *Les dieux de l'Ogdoade d'Hermopolis*

Nous avons vu (p. 35-6) que les huit dieux d'Hermopolis formaient quatre couples divins. Le premier couple, Noun et Naunet, est la personnification de l'océan primordial ; il est, suivant l'expression de Sethe (2), l'espace du monde avant la création ; le deuxième couple, Houh et Hauhet, symbolise l'eau qui s'étale et qui, en coulant, cherche (*heh* signifie chercher) sa voie (§§ 147-8) ; le troisième couple, Kouk et Kauket, personnifie l'obscurité (c'est le sens de la racine *kek*) qui régnait sur l'espace primordial avant la naissance du soleil (§ 149) ; le dernier couple de l'Ogdoade a joué, dans la formation comme dans la survivance, jusqu'à la basse époque, de la doctrine hermopolitaine, le rôle le plus important. Les dieux qui forment ce couple sont connus sous différents noms et surnoms : les plus fréquents sont Niaou, « celui qui s'écarte, qui disparaît » et Niat, Amon « le caché » et Amaunet. On est frappé par le caractère négatif de ces noms ; peut-être les Égyptiens voulaient-ils souligner, par ces appellations volontairement vagues, la nature particulièrement mystérieuse du quatrième couple de l'Ogdoade (3). D'après Sethe, qui appuie sa thèse sur des textes de basse époque, le quatrième couple de l'Ogdoade a joué, dans la cosmogonie hermopolitaine, le rôle qui est attribué, dans le récit biblique de la création, au « souffle de Dieu qui planait sur les eaux » (§ 151). Amon, en effet, est souvent appelé le dieu de l'air, et ses épithètes sont nombreuses qui l'assimilent au vent (§§ 187-230) (4). On étudiera ailleurs (p. 147 et seq.) la carrière politique d'Amon ; il suffit de rappeler ici qu'il était devenu le dieu suprême de l'Égypte. Cette primauté devait amener, dans la conception que les théologiens se faisaient de sa nature divine, des transformations essentielles. En effet, les

Hathor et à Horus. Par la suite, Isis aurait pris, comme mère divine, la place d'Hathor (cf. Sethe, *Urgeschichte*, §§ 63 et 103) ; sur cette question, cf. aussi *infra*, p. 68, n. 1.

(1) Schott, *Untersuchungen*, XV, p. 21-5, étudie l'Ennéade en tant que système dogmatique, et remarque que le dogme, en l'occurrence, ne recouvre pas le mythe, puisque le dieu Horus est absent de l'Ennéade. Cette absence s'explique, peut-être, par le fait que le dieu Horus représente le présent, alors que l'Ennéade représente le passé (cf. Sethe, *Urgeschichte*, § 120).

(2) *Amun*, § 151, ouvrage auquel est empruntée la substance de ce paragraphe et auquel renvoient les chiffres insérés dans le texte.

(3) Si le nom d'Atoum dérivait, comme le supposent Sethe et Jéquier, de la racine négative *tm*, on pourrait rapprocher du nom d'Atoum, celui de Niaou et celui d'Amon, mais nous avons vu que cette hypothèse ne devait probablement pas être retenue (cf. *supra*, p. 57, n. 1).

(4) Cf. toutefois le correctif de Junker, *supra*, p. 54 sub A. — 3.

Égyptiens ne pouvaient pas admettre que le plus grand dieu ne fût pas le plus ancien. On imagina donc le système suivant : à l'origine existait un dieu-serpent dont le nom, *Kématef*, signifiait « celui qui a accompli son temps ». Ce serpent, qui n'était qu'une forme d'Amon, mourut, laissant à son fils, le serpent *Irta* « le créateur de la terre », le soin de créer l'Ogdoade. Ce deuxième serpent était, lui aussi, une forme d'Amon. On compte donc trois générations de ce dieu : Kématef, assimilé au grand Amon de Karnak, Irta, assimilé à l'Amon ithyphallique de Louxor (1) et Amon, membre de l'Ogdoade (§§ 106 et seq.). Ces spéculations étaient l'œuvre des prêtres thébains ; ceux-ci, par esprit de particularisme, devaient modifier, sur un autre point, la doctrine primitive. D'après eux, l'Ogdoade n'était pas originaire d'Hermopolis, mais de Thèbes. Les huit dieux primordiaux, portés par les eaux, avaient nagé de Thèbes, leur patrie, à Hermopolis où ils avaient créé le soleil, puis, une fois leur œuvre accomplie, étaient revenus mourir dans la région thébaine, non loin de Médinet Habou. C'était là qu'on leur avait élevé un temple, là aussi que l'Amon de Louxor (le serpent Irta) venait, tous les dix jours, leur apporter des offrandes funéraires (§ 114). En résumé, on peut diviser l'histoire d'Amon en trois phases : d'abord, il est simplement un dieu primordial dont l'existence n'est guère connue que d'un cercle étroit de théologiens ; pendant la première époque intermédiaire, il est adopté, pour des raisons politiques, comme dieu principal de Thèbes, et il devient rapidement le dieu dynastique ; son rôle, pendant de longs siècles, est presque exclusivement politique (cf. *infra*, p. 147 et seq.) ; à basse époque, sous l'influence de l'esprit archaïsant qui régnait alors, on revint à l'ancienne conception, et Amon est, de nouveau, considéré comme un dieu primordial ou, plutôt, comme l'ancêtre des dieux primordiaux. Signalons enfin que, à cette époque, Horus lui-même est rattaché au cycle d'Amon ; on le tient en effet pour le fils et l'héritier de l'Ogdoade (§ 114) ; sur la doctrine hermopolitaine, cf. aussi Kees, *Götterglaube*, p. 307 et seq.

3. *Thot et Hermopolis*

Jéquier, dans ses *Considérations* (p. 123 et seq.), étudie ce qu'il appelle « le cycle hermopolitain ». Il a semblé utile de résumer, ici, les hypothèses que l'auteur formule à ce sujet. Il distingue, d'abord, deux dieux Thot. Le premier, originaire du XVe nome du Delta, se serait confondu avec la lune, que les habitants du nome adoraient primitivement. Le nom de Thot (Djéhouti), qui n'a, d'ailleurs, jamais été expliqué d'une manière satisfaisante, aurait remplacé, à une époque donnée, celui de *Iâh* (la lune), sous lequel était adoré, à l'origine, le dieu local. Le deuxième Thot aurait été originaire du IIIe nome de Basse-Égypte. La capitale de ce nome, Damanhour (sur cette ville, cf. *supra*, p. 30), l'Hermopolis parva des Grecs, adorait deux dieux, Horus et Thot, qu'on retrouve dans les noms successifs de la ville (Damanhour — cf. *supra*, p. 25 — et Hermopolis, la ville d'Hermès, c'est-à-dire de Thot). Ces deux dieux auraient été associés dans l'acte créateur, Horus représentant la pensée qui conçoit, et Thot, la parole qui exécute (cf. *supra*, p. 36). D'agents créateurs, ils seraient devenus, plus tard, de simples agents de la résurrection : c'étaient eux qui étaient chargés, d'après les rituels, funéraire et culturel, du Nouvel Empire, de procéder au « baptême » du mort et à la purification rituelle des officiants (cf. *infra*, p. 176). L'enseigne du IIIe nome du Delta, qui réunit sur un même pavois, un faucon et une plume (remplacée une fois, à Edfou, par un ibis — cf. la fig. 44 de Jéquier —), représente, en réalité Horus (le faucon) et Thot (l'ibis).

La personnalité du Thot historique aurait emprunté ses caractères aux deux Thot de la préhistoire : dieu lunaire, Thot était considéré comme « l'inventeur du calendrier, l'ordonnateur du temps, le dispensateur des années de vie éternelle à ses fidèles ». Ce dernier rôle, au premier chef funéraire, convient aussi au Thot créateur, qui était devenu, comme on l'a vu, un simple agent de la résurrection.

(1) Parfois on l'identifie aussi, sous l'influence de la doctrine memphite, à Ptah-Tatenen (§§ 109 et 113).

En outre, Thot, à la fois dieu de la lune et dieu créateur, a pu facilement être introduit dans les diverses cosmogonies et doctrines théologiques créées par l'élite intellectuelles du clergé.

A l'époque historique, Thot est surtout connu comme dieu du XV[e] nome de Haute-Égypte. D'après Jéquier, l'Ogdoade hermopolitaine représente déjà un stade très évolué des doctrines religieuses de ce nome. La plus ancienne divinité, celle qui figure sur l'enseigne du nome, était une hase, Ounout. Un peu plus tard, mais très anciennement cependant, apparaît un groupe de quatre cynocéphales qu'on doit rattacher à une vieille cosmogonie, d'après laquelle le soleil serait sorti du Noun, à Hermopolis, sur un tertre qui est souvent mentionné dans les textes mythologiques (cf. *supra*, p. 35). Ces quatre cynocéphales furent considérés comme les créateurs du soleil. Mais, comme il était difficile de confier à quatre dieux mâles ce rôle créateur, on leur adjoignit une déesse, probablement Ounout, qui est représentée, avec les quatre cynocéphales, sur un bas-relief trouvé par Jéquier, à Saqqara (cf. fig. 54 de l'ouvrage de Jéquier). La « compagnie », ainsi formée, fut appelée « le Grand Cinq » (cf. *infra*, p. 171, n. 3). Cette combinaison originale parut anormale aux habitants du nome ; aussi renoncèrent-ils à la déesse Ounout, et créèrent-ils, en dédoublant la personnalité des quatre cynocéphales, l'Ogdoade classique (cf. *supra*, p. 34-5 et p. 63-4). A cette nouvelle « compagnie », il manquait une figure marquante : ce fut Thot qui, pour des raisons que nous ne connaissons pas, fut choisi par les théologiens, et probablement le Thot du III[e] nome du Delta. Dès lors, le XV[e] nome de Haute-Égypte devint, avant tout, le nome de Thot, mais ne renonça, cependant, jamais aux croyances successives qui avaient précédé le culte du dieu-ibis. On sait que le cynocéphale fut considéré, à l'époque historique, concurremment avec l'ibis, comme l'animal sacré du nouveau dieu local. La théorie de Jéquier ne s'oppose pas à celle de Sethe (cf. *supra*, p. 34-5 et p. 63-4), elle la complète sur certains points puisqu'elle cherche à remonter plus haut dans la reconstitution de l'histoire religieuse du XV[e] nome de Haute-Égypte.

4. *La doctrine memphite*

Cette doctrine nous a été conservée par une stèle du British Museum (n° 797) datée du règne de Shabaka (XXV[e] Dynastie). Cette stèle, c'est le document lui-même qui l'affirme, n'est que la copie d'un manuscrit jalousement conservé dans les archives du temple de Memphis ; ce manuscrit, malheureusement, fut, en partie, mangé aux vers. Le roi Shabaka, ayant appris l'incident, et ne voulant pas que le texte fût perdu, fit copier sur une stèle ce qui restait de l'original. Mais la stèle elle-même, ayant servi de base pour la meule d'un moulin, ne nous donne que le texte incomplet d'un original dégradé. La date du document primitif n'est pas précisée par la stèle du British Museum. Breasted et Erman (1) avaient reconnu que cette date devait être très ancienne. Sethe, s'appuyant sur certaines particularités de la langue, avait cru pouvoir établir que le document primitif était contemporain de la fondation de Memphis, et qu'il remontait donc au début de la I[re] Dynastie. Junker, enfin, dans l'étude qu'il vient de consacrer à la stèle de Shabaka, abaisse légèrement cette date ; d'après lui la théologie memphite n'a pu se constituer qu'à l'époque où Memphis était devenue la capitale du royaume, c'est-à-dire entre la III[e] et la V[e] Dynasties : les archaïsmes qu'on relève dans le texte s'expliqueraient par des emprunts fait à des documents plus anciens qui auraient été adaptés à la théorie nouvelle.

Junker remarque également que le texte, dans l'état où il nous est parvenu, a manifestement subi l'influence de deux traditions dogmatiques : la première version met en évidence le rôle de Ptah, et, la seconde, celui de Taténen, dans l'œuvre de la création. Les théologiens memphites ont juxtaposé les deux versions sans prendre la peine de les concilier dans un exposé cohérent ; ils ont cru qu'il leur suffirait d'identifier Taténen à Ptah pour obtenir un semblant d'unité dogmatique. Cependant, il ne leur a pas paru utile d'établir l'unité de composition : le texte,

(1) Pour la bibliographie, cf. *supra*, p. 54, A. — 4.

en effet, fourmille d'incidentes qui ont été insérées sans discernement dans l'exposé théologique. Junker, en rassemblant un certain nombre de ces incidentes, qui lui semblaient provenir d'un même texte initial, a obtenu un petit traité de psychologie extrêmement intéressant. Je le cite d'après Van de Walle (*Chronique d'Égypte* XVI, n° 31 (1941), p. 83-4) : « Il se fait que le cœur et la langue exercent leur puissance sur tous les membres, en partant de cette considération qu'il (le cœur) est dans tout corps et qu'elle (la langue) est dans toute bouche de tout dieu, de tout homme, de tout bétail, de tout être qui rampe et de tout ce qui vit, tandis qu'il (le cœur) conçoit tout ce qu'il veut et qu'elle (la langue) ordonne tout ce qu'elle veut. La vision des yeux, l'audition des oreilles et la respiration du nez apportent des informations au (1) cœur. C'est lui qui (le cœur) fait sortir toute connaissance ; et c'est la langue qui répète ce que le cœur a pensé. C'est ainsi que sont exécutés tous les ouvrages et tous les travaux d'artisan, les activités des mains, la marche des pieds, les mouvements de tous les (autres) membres, suivant cet ordre qui a été conçu par le cœur et qui a été proféré par la bouche et qui constitue la nature (?) de toute chose. »

On ne saurait mieux définir le rôle de l'intelligence (le cœur) et de la volonté (la langue) dans l'œuvre de la création et, d'une manière générale, dans la vie, et on doit savoir gré à Junker d'avoir si bien fait ressortir les hautes connaissances des Égyptiens de l'Ancien Empire dans le mécanisme psychologique.

5. *La légende de la déesse lointaine*

Cette légende est certainement très ancienne (2). A basse époque, elle était si célèbre qu'elle fit l'objet d'une fable conservée par un papyrus démotique (Spiegelberg, *Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge*, Strasbourg, 1917 ; un bon résumé dans Erman, *Religion*, p. 93). Ce récit précise que la déesse-lionne s'était mise en colère contre Rēʿ, et que c'était là l'unique raison de son éloignement. Un ostrakon thébain du Nouvel Empire (Schäfer, *Ägyptische Zeichnungen auf Scherben*, ap. *Jahrbuch der königlich preussischen Kunstsammlungen* XXXVII (1916), n° 42, p. 31, fig. 6 et p. 38 et seq. ; Erman, *op. cit.*, p. 93 et pl. II) nous montre l'épisode principal de la légende, la scène de séduction : le messager de Rēʿ, sous la forme d'un singe, fait un grand discours à la déesse lointaine pour la décider à revenir en Égypte. La déesse, sans doute parce qu'elle est déjà apaisée, est représentée sous l'aspect d'une chatte. On trouve à peu près la même représentation sur une des parois du temple nubien de Dakkeh (3). Il est extrêmement probable que cette histoire a formé, à l'origine, une légende indépendante. Dans ce cas, c'est peut-être à This qu'elle a vu le jour, car c'est Onouris, le dieu de This, qui apparaît le plus souvent comme le messager de Rēʿ. Il est vrai que le nom même d'Onouris cache probablement une autre personnalité divine (cf. Junker, *Onurislegende*, p. 49 et seq.) ; il signifie en effet « celui qui a ramené la (déesse) lointaine », et semble bien avoir été forgé tout exprès pour désigner le héros de cette légende, ou, du moins, d'une des légendes où il est question d'une déesse lointaine (4). En fait, Onouris est très souvent identifié à Shou, le fils de Rēʿ et l'époux de Tefnout, et à Thot de Panébès (5) ; ailleurs, il prend l'apparence d'un dieu guerrier, coiffé de deux plumes et armé de la lance ; sous cet aspect, il est très étroitement apparenté à Horus le héros (*léma-â*), modèle de tous les dieux guerriers égyptiens (cf. Junker, *Onurislegende*, p. 13 à 48). La déesse-lionne est, le plus souvent, identifiée à Tefnout, la

(1) Et non *du* comme Van de Walle l'a laissé imprimer par erreur.

(2) Elle est au moins aussi ancienne, comme nous le verrons plus bas, que le nom du dieu Onouris, le très antique dieu local de This.

(3) Spiegelberg, *op. cit.*, p. 6, fig. 1. La déesse n'est pas encore apaisée, et elle est représentée sous la forme d'une lionne.

(4) Cf. *supra*, p. 41-2. L'œil et l'uraeus, en égyptien, sont du genre féminin ; aussi, lorsqu'on parle de la « lointaine », ce mot peut-il être appliqué à la lionne, à l'œil ou à l'uraeus.

(5) Ce dieu n'a rien à faire avec le Thot hermopolitain, bien qu'il apparaisse parfois sous la forme d'un singe ; sur ce dieu cf. Junker, *Onurislegende*, p. 8 et seq.

sœur-épouse de Shou. Celui-ci est appelé son « bon compagnon » *(iry-ḥem-néfer)*, nom que les Grecs ont transcrit Arhensnouphis (1), ou son « bon époux » *(zékhen néfer)*. Mais la déesse lointaine est également désignée sous les noms de Méhet (2) et d'Oupès (3), et parfois on l'assimile à Hathor, la mère puis l'épouse d'Haroéris, à Sekhmet, la déesse du carnage, ou, encore, lorsqu'elle pénètre en Égypte et qu'elle refroidit son ardeur dans les eaux de l'Abaton, à Bastet, l'aimable déesse-chatte de Bubastis.

6. *Note sur les légendes de l'œil solaire*

Dans ces légendes, les plus anciennes semblent être celle de l'œil d'Horus (sur l'œil d'Horus, cf. aussi, Jéquier, *Considérations*, p. 40 et seq. et Schott, *Untersuchungen*, XV, p. 71-77) et celle de la déesse lointaine. Primitivement Rēʿ n'avait sans doute aucun rôle à jouer dans ces légendes, et ce fut, là, la cause première des confusions que l'on constate de bonne heure dans ces récits. On a déjà signalé la place prépondérante que Rēʿ a occupée dans la religion égyptienne après le triomphe de la doctrine héliopolitaine. Le dieu-soleil, à cette époque, s'insinue partout, et, partout, il doit avoir la première place. Les Égyptiens ne renoncent pas pour autant à leurs anciennes légendes ; ils les modifient simplement de façon à donner à Rēʿ le rôle le plus important, sinon dans l'action, du moins dans la conclusion : ce n'est pas lui qui agit, mais tout se rapporte à lui. Ainsi s'expliquent la plupart des identifications que nous avons relevées. S'il était possible, dans cet ouvrage, d'entrer dans le détail des légendes, on trouverait d'innombrables preuves de cet exclusivisme solaire. Les modifications ne sont pas toujours claires, mais les contradictions de détails n'ont jamais arrêté les Égyptiens, pour qui importait seul le résultat d'ensemble, ou, si on préfère, la conformité à un idéal de commande. Des rapprochements approximatifs qui relèvent plus de la poésie que de la logique, contribuent à dérouter les esprits précis : il nous arrive de parler d'un « regard ardent », ou de dire qu'une morsure de serpent « brûle », mais nous ne dépassons pas ces images bien qu'elles aient un point commun : la flamme du regard et celle de la morsure qui brûle ; les Égyptiens allaient plus loin, et identifiaient l'œil d'Horus à l'uraeus. Pour des raisons aussi légères, la lionne peut devenir un œil, et l'œil, ou l'uraeus, une couronne. On conçoit que, avec de tels procédés, les récits légendaires égyptiens puissent paraître souvent assez obscurs. Mais ces mêmes procédés facilitent beaucoup les rapprochements entre des légendes qui, au premier abord, semblent parfaitement indépendantes les unes des autres. C'est ce que nous venons de constater au cours de l'exposé qui précède.

7. *Horus et Osiris*

D'après Sethe, le faucon Horus, originaire du IIIᵉ nome de Basse-Égypte, est un dieu guerrier qui joua, comme nous l'avons vu (p. 25), un rôle extrêmement important dans la formation du royaume unifié d'Héliopolis. Ce fut lui, ou plutôt son nome, qui prit l'initiative de la révolte contre le royaume séthien (cf. *supra*, p. 25). La victoire lui fut attribuée, et il fut considéré, par là même, comme le vengeur d'Osiris, jadis mis à mort par les partisans de Seth. Or ce rôle de vengeur, dans l'esprit des Égyptiens, revenait de droit au fils : d'où la nécessité de faire d'Horus le fils d'Osiris (4). Cet Horus, fils d'Isis (l'Harsiésis des Grecs), s'il se confondait, par le rôle qu'il avait joué dans l'histoire, avec le grand Horus de

(1) A l'époque grecque, Arhensnouphis a été aussi identifié à Osiris ; cf. Blackman, *P. S. B. A* XXXII (1910), p. 33-6.

(2) Déesse-lionne épouse d'Onouris de This. Son nom qui signifie « celle qui est pleine » permet un rapprochement facile avec la pleine lune et l'œil *oudjat*.

(3) Épouse de Thot de Panébès. Son nom signifie « celle qui est brûlante » cf. Junker, *Onurislegende*, p. 82 et seq.

(4) Cf. Rush, *Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis* (*Der alte Orient* 24, 1), Leipzig, 1924, p. 23-4.

Damanhour (l'Haroéris des Grecs), s'en distinguait, cependant, par ses origines Haroéris, en effet, n'était pas né à Chemmis, dans le VI[e] nome, mais à Béhédet Damanhour, dans le III[e] nome, et sa mère n'était pas Isis, mais Hathor (1). A l'époque historique, la divinité principale de ce nome était encore Hathor, et on l'adorait sous la forme d'une vache sacrée dont le nom, Sékhat-Hor (celle qui s souvient d'Horus), rappelait clairement son antique parenté avec Horus (cf. SETHE *Urgeschichte*, § 67) (2).

Il est évident que la théorie de Sethe n'a pas pu être admise par Kees, pour qu l'Horus de Damanhour est une création analogique relativement récente (cf. *supra* p. 29). Voici donc, d'après lui, comment les faits ont dû se passer (*Göttergläube* p. 254-7). Le premier acte se serait passé au cours de la préhistoire : Osiris-Andjty roi du Delta oriental, et non de l'Égypte entière, a été vaincu, non pas par Seth e la Haute-Égypte, mais par le roi du Delta occidental qui régnait dans la région d Bouto-Saïs. Osiris avait épousé Isis, mais n'avait pas eu d'héritier. Cependant Isis en tant que personnification du trône royal, devait être considérée dans son terri toire comme une déesse-mère (3). Isis, grâce à ses connaissances magiques, avait sans le secours de son époux, mis secrètement au monde l'enfant divin dans le marais du Delta. Cet enfant fut par la suite identifié au dieu vainqueur Horus, et à la suite de son introduction dans le cycle divin busirite, fut considéré comme l fils d'Osiris. Plus tard, le cycle de Busiris fut, lui-même absorbé par Héliopolis les théologiens de cette ville, en effet, avaient, tout naturellement, cherché attirer dans leur système l'ancien dieu-roi du Delta oriental, c'est-à-dire de l région dans laquelle Héliopolis elle-même était située. On ne sait pas très bien comment, par la suite, le cycle divin de Busiris se trouva transplanté dans l région de Bouto. Peut-être doit-on mettre ce fait en relation avec le rôle prédo minant joué par le Delta occidental avant l'unification de l'Égypte par Méné et au cours des deux premières Dynasties thinites.

L'article de GARDINER sur Horus de Béhédet (cf. *supra*, p. 30) apporte de précisions nouvelles sur cette question, notamment sur l'enfance d'Horus. D'aprè les légendes, nous savons simplement qu'Horus a été élevé à Chemmis ; en outre une tradition tenace veut que Chemmis ait été située aux environs de Bouto. Or d'après Gardiner, il n'est, nulle part, précisé que Chemmis se trouvait dans le voisi nage de Bouto. Les deux noms sont quelquefois opposés (Pyr. 2190), quelquefois aussi, rapprochés (L. T. R. 38, 10-1), mais, dans ce dernier cas, le rapprochement est fondé, non pas sur un soi-disant voisinage des deux villes, mais sur leur com mune appartenance aux légendes de l'enfance d'Horus. Il est vrai que la déess de Bouto, Ouadjet (Outo), intervient, parfois, dans ces légendes, soit qu'elle s substitue à Isis comme mère d'Horus, soit qu'elle joue, simplement, auprès d jeune dieu, le rôle de nourrice. Mais, n'est-ce pas en raison de son nom même — c nom s'écrit avec une tige de papyrus — qu'elle figure dans une scène qui se pass précisément dans un endroit où abondent les papyrus, et où, bien plus, les papyru ont servi à cacher l'enfant que recherchait son oncle Seth ? D'autre part, certain passages, réunis par Gardiner, semblent établir une relation entre Bouto et Chem mis, mais ils ne sauraient, cependant, constituer une véritable preuve du voisinag des deux villes. Il est probable, en effet, qu'il y avait une « Chemmis » dans plu sieurs grands sanctuaires d'Égypte, à Héliopolis, par exemple, et à Tehneh (c *J. E. A.* XXX (1944), p. 57). Les textes d'Edfou placent Chemmis, tantôt dan le XIX[e] nome du Delta — où se trouvait, précisément, une ville de Bouto, consacré à Ouadjet —, tantôt dans le VII[e] nome du Delta, tantôt, enfin, dans le XVII[e] nom du Delta (*ibid.*, p. 57-8). Gardiner, tout en se défendant d'apporter, à ce problème une solution définitive, incline, cependant, à admettre que Chemmis se trouvai

(1) Ce nom signifie « le château d'Horus », expression poétique qui indique qu'Hathor était la mè d'Horus (SETHE, *Urgeschichte*, § 145) ; JUNKER, *Der sehende und blinde Gott*, p. 40 et seq., combat cett hypothèse et cherche à démontrer qu'Hathor a, de tout temps, été considérée comme l'épouse d'Horus sur Isis et Hathor, cf. RUSH, *op. cit.*, p. 25-6.

(2) A l'époque romaine, on faisait encore une distinction entre Haroéris et Harsiésis (cf. *supra*, p. 43

(3) Plusieurs mythes, dans lesquels Osiris ne joue aucun rôle, nous la montrent d'ailleurs comme tel (cf. KEES *op. cit.*, p. 256-7).

bien dans ce XVIIe nome, dont la capitale était, précisément, cette ville de (Sam-) Béhédet qu'on doit identifier avec la patrie d'Horus-le-Grand (cf. *supra*, p. 30). D'autre part, un texte de la VIe Dynastie (Dunham, *J. E. A.* XXIV (1938), p. 1 et seq.) précise que « Chemmis d'Horus » était située dans l'extrême Nord, près de la « cité des lacs ». Ce texte est le seul qui permette d'affirmer que Chemmis n'était pas seulement un nom appartenant à la mythologie.

Cette localisation de Chemmis dans l'arrière-pays du XVIIe nome de Basse-Égypte est séduisante à plus d'un titre. En effet, si on regarde la carte du Delta, on s'aperçoit que le XVIIe nome touche au XIIe nome, où se trouve le sanctuaire d'Isis — l'Iséion des Grecs —, et que, d'autre part, ce XIIe nome est voisin du IXe nome busirite qui est celui d'Osiris. On conçoit que la légende d'Osiris, d'Isis et d'Horus ait pu naître dans cette partie du Delta, et on comprend également que le fils d'Isis et d'Osiris, élevé à Chemmis, dans le XVIIe nome, se soit confondu, par la suite, avec Horus-le-Grand, puisque celui-ci était originaire de ce même XVIIe nome.

Il ne semble pas qu'il soit possible, dans l'état actuel de nos connaissances, de remonter plus haut dans le temps. Plusieurs égyptologues, et, parmi eux, Mercer, l'auteur de la plus récente monographie sur Horus et R. Weill, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 75 et seq., estiment qu'Osiris et qu'Horus viennent de l'Asie occidentale. Certes, les indices ne manquent pas pour étayer une telle hypothèse, mais aucune preuve réelle n'a été apportée jusqu'à présent. Il n'est pas question, évidemment de nier l'existence d'une influence de l'Asie sur l'Égypte, au cours de la préhistoire (cf. *supra*, p. 28), mais il convient aussi de se refuser à toute idée préconçue et d'éviter cette tendance exagérée à vouloir, à tout prix, rechercher, en Asie, l'origine de toutes les plus anciennes manifestations religieuses et artistiques de l'Égypte.

8. *Hathor*

On a vu (p. 68, n. 1) qu'Hathor, une des déesses les plus populaires de l'Égypte, est considérée, par les uns, comme la mère, et, par les autres, comme l'épouse d'Horus-le-Grand. Son nom, en effet (le château d'Horus), peut s'expliquer dans l'une et l'autre hypothèses. L'origine de la déesse est difficile à préciser, car, à l'époque historique, il n'y avait pas une seule Hathor, mais une multitude d'Hathors, adorées aussi bien dans le Delta qu'en Haute-Égypte, et qui n'avaient qu'un caractère commun, celui d'être considérées comme des divinités-mères. Il est peu probable, cependant, que toutes ces déesses se soient, primitivement, appelées Hathor, et il est évident qu'il doit y avoir eu, à l'origine, une déesse unique qui s'est, par la suite, identifiée à toutes ces divinités-mères, et qui avait reçu son nom d'Hathor, à une époque qui remonte certainement à la préhistoire, à la suite d'une rencontre avec Horus, sur les circonstances de laquelle nous ne savons, malheureusement rien. Cette rencontre eut-elle lieu dans le Delta, comme le veulent Sethe et les égyptologues qui le suivent, ou en Haute-Égypte, comme l'a soutenu Jéquier (cf. *supra*, p. 30) ? La question est délicate. Un fait, en tout cas, semble certain, c'est que Dendéra n'est pas le lieu d'origine d'Hathor : l'enseigne du nome est un crocodile, et le nom de la ville, comme on l'a vu (p. 26), dérive manifestement de celui d'Héliopolis. Est-ce à dire que l'hypothèse de Jéquier, exposée plus haut (p. 30) doive être définitivement rejetée ? En aucune façon. Il suffit, sans doute, de l'amender. Jéquier lui-même affirme que la déesse de Dendéra, épouse du maître d'Ombos, ne s'appelait pas, à l'origine, Hathor, mais Noub, ou Noubit, et, s'il en fait la dame de Dendéra, c'est uniquement parce que la ville est proche d'Ombos, et qu'elle a été, plus tard, le siège principal du culte d'Hathor. Cependant, un peu à l'Est de Dendéra, se trouvait une ville, Hou (la Diospolis parva des Grecs), qui, d'après l'enseigne du nome — une tête de vache — devait adorer une déesse-vache assez proche de l'Hathor classique. Cette ville de Hou était reliée à la région de Louxor par un raccourci qui a été utilisé, semble-t-il, dès le paléolithique récent (cf. Vignard, *B. I. F. A. O.* XVIII (1921), p. 3 et carte n° 1), et que suivent, aujourd'hui encore, les caravanes ; des pistes conduisaient de ce raccourci à Ombos, situé un peu au Nord de Louxor, et il est certain que des rapports suivis existaient entre les habitants de cette région et ceux de Hou. Il est donc possible que ce

soit cette déesse du VII[e] nome de Haute-Égypte qui ait joué, auprès du dieu d'Ombos, le rôle que Jéquier prête, sans aucune preuve, à une déesse de Dendéra sur laquelle, à cette haute époque, nous ne savons rien. Par la suite, lorsque le Sud eut été, selon l'hypothèse de Sethe, envahi par le Nord, et que cette conquête eut mis fin à la domination du dieu d'Ombos, Hathor, déesse originaire du Nord, fut installée à Dendéra et se confondit, tout naturellement, avec la déesse de Hou, sa voisine. Dans le Sud, elle avait retrouvé Horus de Béhédet, installé, comme on l'a vu, à Edfou. On sait qu'elle était, à l'époque historique, considérée comme l'épouse de ce dieu, et qu'elle lui rendait visite, chaque année, au terme d'un voyage qui était l'occasion de grandes festivités (cf. *infra*, p. 193-4). Comme on le voit, l'hypothèse de Jéquier, ainsi modifiée, peut s'accorder avec celle de Sethe.

De telles discussions, si intéressantes soient-elles, ont l'inconvénient de ne convaincre aucun des partisans des théories opposées. Les quelques lignes qui leur ont été consacrées auront eu, au moins, pour résultat, de montrer combien délicates sont les recherches dans un domaine aussi mystérieux que celui des plus anciennes croyances de l'Égypte.

CHAPITRE III

LA RELIGION FUNÉRAIRE

I. — *Introduction*

Nous avons vu, au début de cette étude, le rôle très important que la religion avait joué en Égypte au cours de la préhistoire. Les témoignages relatifs au culte funéraire sont au moins aussi anciens que ceux que nous a laissés le culte divin, et, en outre, ils sont plus précis, car ils dépendent moins étroitement d'une interprétation qui peut être, parfois, dangereuse. En effet, à partir du moment où les morts sont enterrés, il est évident qu'il existe un culte funéraire, et ce culte suppose la certitude d'une seconde vie. On a prétendu que les Égyptiens croyaient à la survie parce qu'ils assistaient, chaque année, à un renouveau de la nature, particulièrement miraculeux dans leur pays, et, aussi, parce qu'ils voyaient toutes choses, autour d'eux, se conserver indéfiniment, grâce à la sécheresse de leur climat. Il est peu probable que le simple spectacle de la nature ait suffi à donner aux Égyptiens le sentiment de la survie ; tout au plus aurait-il pu leur servir d'encouragement, si toutefois ils en avaient eu besoin. Mais tel n'était pas le cas. Tout indique, en effet, que les Égyptiens n'ont jamais pu concevoir la mort comme une fin. Semblables, en cela, aux hommes primitifs, dont ils se sont séparés, pourtant, de bonne heure, sur le plan culturel, ils n'ont jamais admis la possibilité

d'un anéantissement complet de la personnalité (1). Aussi est-il inexact de dire, comme on le fait souvent, que les Égyptiens *ont cru* à la survie. Les Égyptiens n'avaient pas de mot pour exprimer le concept de croyance, et il est probable qu'ils ne s'étaient jamais élevés jusqu'à cette notion. En conséquence, si on veut exprimer ce que représentait, pour eux, la mort, il est préférable de dire, sous une forme négative, qu'ils n'avaient pas le sentiment de la mort, qu'ils ne pouvaient pas réaliser qu'un homme mort était vraiment mort. Avec notre mentalité moderne, nous éprouvons une certaine difficulté à comprendre cette attitude des anciens Égyptiens devant la mort, attitude qui n'était, peut-être, pas aussi simple en pratique qu'en théorie. En effet, il semble que les Égyptiens, s'ils avaient réellement éprouvé cette incapacité à réaliser la possibilité d'un anéantissement de la personnalité, n'auraient pas dû redouter l'existence qui les attendait dans l'au delà. Or, il est indéniable — d'innombrables textes le prouvent — qu'ils avaient peur de la vie de l'autre monde. Dans ce sentiment, il y avait, sans aucun doute, un regret de la vie d'ici-bas, car les Égyptiens, de tout temps, ont aimé passionnément la vie, mais il y avait aussi un sentiment d'inconfort devant le mystère douloureux qui enveloppe tout ce qui est relatif à la survie. Il est donc facile de comprendre que l'Égyptien ait préféré, à cette incertitude, ce mélange de joies et de peines dont avait été faite son existence terrestre. Le chapitre 175 du Livre des Morts (cf. *infra*, p. 102, n. 2) est particulièrement suggestif à cet égard.

C'est surtout pour répondre à ce mystère de l'au delà que la doctrine funéraire égyptienne a été élaborée, doctrine dont les différents articles se sont compliqués à l'infini, en suivant, toute-

(1) Les idées qu'on trouvera exprimées ici n'ont été suggérées par A. H. Gardiner et par B. Gunn auxquels je suis heureux d'adresser mes plus sincères remerciements. On trouvera également, dans l'article de GARDINER, *Life and Death (Hastings' Encyclopaedia of Religions and Ethics)*, un exposé beaucoup plus développé des questions qui sont simplement esquissées ici.

fois, deux idées directrices d'essence assez primitive. D'une part la vie de l'au delà a été conçue comme une prolongation de la vie terrestre : mêmes nécessités, mêmes activités, mêmes joies ; le pays même dans lequel s'écoule cette deuxième vie ressemble beaucoup à la terre d'Égypte. D'autre part, on ne parvient à cette vie apaisante qu'après avoir parcouru un chemin long et parsemé de dangers ; une grande partie de la littérature funéraire égyptienne a été écrite pour permettre au défunt de surmonter ces dangers. C'est la conception *humaine* de la survie qui a poussé l'Égyptien à se créer un au delà familier ; c'est la peur *humaine* de la mort qui lui a fait peupler les abords de ce séjour enchanteur de monstres terrifiants hostiles au bonheur qu'il recherche. Comme on le voit, les idées directrices de la religion funéraires sont nées de sentiments *humains* et ne peuvent donc s'expliquer que par des raisons psychologiques, parfaitement en accord d'ailleurs, avec la tendance générale de l'esprit égyptien qui s'élève difficilement jusqu'à l'abstraction pure, mais qui, en revanche, possède, dans le concret, une puissance d'imagination et une faculté de symbolisme si grandes que les développements les plus fantastiques lui semblent tout naturels.

Dès lors que la mort est un passage, et non un terme, on doit supposer qu'il existe, chez l'homme, un principe spirituel qui n'est pas soumis à la mort. Ce principe spirituel est complexe, et représente les différents aspects surnaturels, ou divins, qu'on peut reconnaître dans l'homme. En d'autres termes, la vie surnaturelle a été imaginée sur le modèle de la vie divine. Les dieux, dans l'esprit des Égyptiens, avaient vécu sur terre, avaient connu les joies, les désillusions, la souffrance même, puis ils étaient morts pour revivre d'une vie éternelle fondée sur des principes abstraits que les Égyptiens appelaient *akh*, *ba* et *ka*. Ces trois notions, qui n'étaient pas identiques, ne se laissent que très difficilement définir. Nous verrons plus loin (p. 131 et seq.) les quelques précisions qui peuvent être données sur ces concepts dont il suffira de dire, ici, que

l'*akh* est la force divine elle-même, le *ba* la faculté de se mouvoir et de prendre les formes les plus diverses, le *ka* enfin l'ensemble des qualités divines qui donnent l'éternelle vie spirituelle. Ces attributs proprement divins sont devenus, à des époques diverses, la propriété du roi, considéré lui-même comme un dieu, puis des simples particuliers lorsque ceux-ci eurent été divinisés par les rites.

II. — *Destinée du roi, après la mort, dans les textes des Pyramides*

1. *L'au delà.* — Avant de parler de la vie de l'au delà, il convient de délimiter, dans la mesure du possible, le cadre dans lequel se déroulait cette vie. Deux doctrines semblent s'être opposées dès l'origine : d'après l'une, le monde des morts était un monde souterrain ; d'après l'autre, c'était un monde céleste. La première qui ne joue, dans les textes des Pyramides, qu'un rôle effacé et qui semble même n'y figurer que comme une addition secondaire, n'en est pas moins, selon toute vraisemblance, très ancienne, car elle correspond à la logique naïve d'un peuple primitif. La terre, en effet, était d'une manière évidente, la demeure éternelle de la partie visible et matérielle du composé humain, c'est-à-dire du corps ; il était donc naturel de placer le monde des morts à l'intérieur de cette terre qui cachait le cadavre, et de considérer la tombe comme l'entrée de ce monde mystérieux où s'écoulait la survie. Telle fut sans doute la première conception de l'au delà qui fut rapidement associée à la légende d'Osiris, et qui acquit, grâce à cela, une telle force que les auteurs des textes des Pyramides ne purent entièrement la rejeter bien qu'elle fût exactement aux antipodes de leurs idées (cf. par ex. Pyr. 157). La doctrine céleste fut d'abord une doctrine stellaire : le monde des morts était considéré comme le monde des étoiles. Les Égyptiens l'appelaient *Dat* ou *Douat*, mot qui s'écrivait au moyen d'une étoile inscrite dans un cercle. Le symbole, qui ne saurait être plus clair, indique bien que ce monde était en partie situé au-dessus de la terre et en partie

en dessous. Il y avait donc un ciel supérieur et un ciel inférieur. Le premier portait le nom de la déesse du ciel, Nout, et le second s'appelait Nent, nom probablement dérivé de celui de l'océan primordial, le Noun (cf. *supra*, p. 33). L'un et l'autre étaient figurés par un signe représentant un ciel stylisé, mais la voûte du ciel supérieur était tournée vers le haut, tandis que celle du ciel inférieur était tournée vers le bas. C'était dans cette double voûte céleste que les âmes des morts se réfugiaient après la mort ; elles se confondaient avec les étoiles et partageaient leur vie éternelle. Cette conception, d'une remarquable poésie, établit, pour la première fois, sans doute, une distinction entre la partie matérielle du composé humain, qu'on abandonnait à la terre, et sa partie spirituelle, qui s'échappait de la matière pour jouir, avec les étoiles, de la vie éternelle.

A ces deux conceptions se substitua une doctrine purement solaire dont l'exposé occupe la plus grande partie des textes des Pyramides. Ce recueil n'est pas une œuvre populaire, mais une œuvre savante, et il fut composé, non pas pour le commun du peuple, mais pour le roi seul. Les deux doctrines, stellaire et solaire, ne s'opposent pas véritablement ; elles ont simplement un objet différent : l'une traite de la destinée des hommes, et, l'autre, de la destinée du roi. On ne doit donc pas s'étonner que les prêtres héliopolitains aient conservé une grande partie des idées stellaires, et, en particulier, la conception du monde des morts, la Dat. Le soleil et les étoiles se meuvent, en effet, dans le même espace. En principe, les Égyptiens admettaient que le soleil, après avoir parcouru le ciel supérieur, s'enfonçait à l'Occident dans le monde souterrain qu'il éclairait pendant la nuit. Il effectuait son parcours dans deux bateaux, l'un, la barque *Méândjet*, le portait pendant le jour, et, l'autre, la barque *Mesket*, pendant la nuit (1). Cependant les théologiens d'Héliopolis, en tant qu'adorateurs du soleil, avaient

(1) Ces barques furent identifiées par la suite aux yeux du dieu-soleil.

une profonde horreur de la nuit et du monde souterrain ; s'ils ne pouvaient pas décemment nier l'existence de la nuit, ils pouvaient, en revanche, refuser d'admettre la réalité du monde souterrain, et, à en juger par les textes des Pyramides, ce fut effectivement la solution qu'ils adoptèrent. En effet, lorsqu'il est, dans ces textes, question de la Dat, il s'agit presque toujours (1) de la Dat supérieure, et, d'autre part, le ciel inférieur est presque partout confondu, volontairement sans doute, avec le ciel supérieur tel qu'on le voyait la nuit. En d'autres termes, à la place de l'opposition ciel supérieur-ciel inférieur, que nous serions en droit d'attendre, nous trouvons l'opposition ciel diurne-ciel nocturne. Ainsi, quand le dieu Rēʿ doit passer de la barque du jour à celle de la nuit, c'est au milieu du ciel supérieur que le changement se fait, chaque jour, à midi. Certains passages admettent, pourtant, implicitement l'existence d'un monde souterrain : ce sont sans doute des passages osiriens. On y lit que seuls les chemins de l'occident sont « de beaux chemins » et qu'ils doivent être suivis de préférence à ceux de l'Orient (Pyr. 1531-2). Ces chemins de l'Occident sont évidemment ceux que suit le soleil dans le monde souterrain, après avoir disparu à l'horizon. Les passages solaires, eux, donnent naturellement la préférence à l'Orient, c'est-à-dire à l'endroit où le soleil triomphe, chaque matin, des démons de l'obscurité.

2. *Destinée solaire du roi.* — En principe, le roi était admis *de jure* dans le monde solaire, mais, en fait, il devait remplir certaines conditions préalables qui sont, dans les textes des Pyramides, beaucoup plus physiques que morales. Le mort doit être pur, c'est-à-dire qu'il doit avoir subi toutes les purifications rituelles (Pyr. 519, 1116) (2). Lorsqu'on parle de justice, lorsqu'on dit que le mort purifié doit avoir la bouche d'un juste (Pyr. 921), on veut dire,

(1) On ne trouve que quelques allusions à l'existence de la Dat inférieure (cf. Pyr. 877, 882, 1986) ; KEES, *Totenglauben*, p. 92-3.
(2) Ces purifications avaient lieu dans le ciel.

par là, qu'il doit être dans le juste état où il convient qu'il soit (1), et il ne faut pas voir dans ces affirmations aucune allusion à l'innocence morale. Certains passages précisent que les os du mort doivent être rassemblés, que ses membres doivent être libérés des bandelettes, pour que son ascension soit possible (Pyr. 2007-9) ; c'est là une conception manifestement osirienne qui fait allusion au dépècement et à la momification d'Osiris. Un des problèmes que les textes des Pyramides traitent avec le plus de soin est celui de l'ascension proprement dite. Comment le roi peut-il monter au ciel ? Le plus souvent il s'envole, tantôt sous la forme d'un oiseau (2) (faucon, héron, oie sauvage), tantôt sous celle d'un scarabée (Pyr. 366) ou d'une sauterelle (Pyr. 890-1, 1772) ; parfois, il s'élève sur la fumée de l'encens (Pyr. 2052). Toutes les forces de la nature, les vents (Pyr. 309) et les nuages (Pyr. 1774), la grêle même (Pyr. 336 *b*) doivent lui venir en aide. Les dieux eux-mêmes participent à l'ascension : Rē', qui lui envoie ses rayons (Pyr. 751, 1107-8), Shou (Pyr. 1090), dont la position intermédiaire entre le ciel et la terre peut être particulièrement utile au mort, Horus et Seth (Pyr. 683 et seq.), les âmes (cf. *supra*, p. 28-9) de Bouto et d'Hiérakonpolis (Pyr. 478, 1253), et, enfin, les quatre fils d'Horus (Pyr. 2078 et seq.). Les moyens de locomotion sont quelquefois plus naturels : c'est ainsi que le roi s'élève jusqu'au ciel au moyen d'une échelle que les textes appellent parfois l'échelle de Seth (3). Elle est préparée par Atoum pour le roi mort, et les quatre fils d'Horus sont chargés de la maintenir en équilibre (Pyr. 2078 et seq.). Pendant son ascension le roi est déjà un dieu, et les textes spécifient bien qu'il n'a aucune parenté avec les hommes, qu'il est d'une essence différente de la leur (Pyr. 659, 809). Le terme de l'ascension est généralement l'Orient du ciel. Là se trouvait le séjour des bienheureux, qui

(1) Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 147.
(2) Pyr. 461-3, 891, 913, 1048.
(3) Pyr. 971 et seq. Nous sommes bien loin de la légende osirienne ! Ailleurs (Pyr. 472) le roi est aidé dans son ascension non plus par Horus et Seth, mais par Rē' et Horus.

porte le nom de « champ des offrandes » ou de « champ des roseaux » (Pyr. 480, 487, 994, 1010, 1191, 1475, 1985) (1). Un tel séjour répondait exactement à l'idéal qu'un bon agriculteur, comme l'Égyptien, pouvait se faire du bonheur : c'était un lieu fertile où tout poussait facilement et en abondance. L'entrée de ce paradis était défendue par un lac « aux contours sinueux » (Pyr. 2061 *c*), dont la traversée constituait, pour le roi, une des plus graves épreuves qu'il eût à subir. Le passeur, en effet, n'était pas un simple fonctionnaire, mais aussi un juge. On l'appelait « celui qui regarde en arrière » (Pyr. 383) à cause du geste familier qu'il était obligé de faire en conduisant sa barque. N'était pas admis dans cette barque qui voulait : il fallait, tout d'abord, avoir un titre et remplir les conditions de pureté dont il a été question plus haut (p. 76). Le roi subissait donc un sévère interrogatoire auquel il devait répondre par des formules qui lui tenaient lieu de mot d'ordre. Parfois l'interrogatoire se change en plaidoyer (Pyr. 1188-91) : le roi fait appel à la magie (Pyr. 492 et seq.) et ne craint pas d'avoir recours même à la menace. Il supplie certains dieux, en particulier Rēʿ (Pyr. 599), Thot (Pyr. 387, 1429) et Horus (Pyr. 1429) ; il interpelle le gouvernail de la barque pour qu'il lui soit propice (Pyr. 1743), ou, encore, il demande aux deux sycomores, qui sont de chaque côté du ciel et entre lesquels le soleil se lève chaque matin, de le transporter jusqu'au champ des roseaux (Pyr. 1433). Lorsqu'il a été assez heureux pour convaincre le passeur, il peut enfin traverser le lac, et il est reçu triomphalement dans le séjour des élus. Le dieu-soleil l'accueille comme son égal, quelquefois même comme son supérieur (Pyr. 812-13) ; ailleurs (Pyr. 152 et seq.), la navigation céleste du roi est considérée comme le voyage du fils retournant auprès de son divin père : des messagers sont envoyés aux quatre points de

(1) Cf. Kees, *Totenglauben*, p. 110 et Weill, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936 ; Junker, *Giza* II, p. 66 et seq. ; Abbas Bayoumi, *Autour du champ des souchets et du champ des offrandes*, Le Caire, 1941.

l'horizon pour annoncer l'heureuse nouvelle de la domination du roi sur la vie et sur la mort, dans toutes les parties du monde (Pyr. 768-9, 1539-40, 1991-2). Les textes des Pyramides donnent peu de détails sur l'existence du roi dans le champ des roseaux ; il semble qu'elle ait été à peu près semblable à celle qu'il avait menée sur la terre. Son royaume céleste est divisé en deux parties comme l'Égypte (Pyr. 854) : ce sont les États d'Horus et de Seth (1) (Pyr. 135, 487, 943, 994, 1475). Le souverain est assis sur un grand trône (Pyr. 1301 *b*, 1721), il reçoit les hommages de ses sujets et jouit de la faculté de juger et de donner des ordres (Pyr. 134-5, 712-3, 1774-6), c'est-à-dire qu'il conserve les deux plus importants privilèges qu'il avait sur terre. Ces derniers détails semblent indiquer que la vie céleste n'était pas, comme on a tendance à le dire, un privilège exclusivement royal. Il faut sans doute faire une distinction entre la vie solaire et la vie céleste ; le roi était le seul être qui fût admis à partager l'existence du dieu-soleil, et, cela, d'une manière si parfaite qu'il finissait par s'identifier à lui (Pyr. 135, 703-5, 1461 *b*), mais d'autres morts pouvaient jouir de la béatitude de l'au delà céleste. L'antique conception stellaire selon laquelle les âmes des morts se confondaient avec les étoiles (cf. *supra*, p. 75) avait gardé une grande partie de sa force. Elle suffit à prouver que, dès les plus anciens temps, la survie était considérée comme un bien commun, sinon à tous les hommes, du moins à un grand nombre de privilégiés. D'ailleurs, si le roi seul avait été admis dans le séjour des bienheureux, comment et sur qui aurait-il pu exercer son pouvoir ? Or c'est précisément sur ce pouvoir que les textes des Pyramides insistent lorsqu'ils parlent de la vie du roi dans l'au delà. Si on rapproche de ce qui vient d'être dit différents passages du même recueil dans lesquels les étoiles qui sont appelées les « glorifiées » (2), sont considérées comme les compagnons du dieu-

(1) Auxquels sont généralement ajoutés les champs des roseaux.
(2) Le mot « étoile » est masculin en égyptien ; sur les « glorifiés » cf. Kees, *Totenglauben*, p. 131.

soleil, on en arrive à cette même conclusion que les âmes des morts bienheureux, ou si l'on veut des « glorifiés », formaient la cour du roi mort, et que la vieille conception stellaire ne figurait pas seulement, dans les textes des Pyramides, comme un souvenir, mais encore comme une croyance vivante : les glorifiés, identifiés aux étoiles, étaient autant de compagnons au service du roi mort, lui-même identifié au soleil. Les passages stellaires des textes des Pyramides sont empreints d'une poésie d'une qualité exceptionnelle : on y retrouve l'imagination simple et spontanée d'un peuple primitif qui se meut avec aisance dans le mystère parce qu'il réduit à sa propre échelle, en les transposant sur le plan humain, les phénomènes qui le dépassent et qu'il est incapable d'expliquer logiquement. Orion (1) devient ainsi le compagnon du mort et son guide quand il monte à l'Orient ou quand il descend à l'Occident (Pyr. 821) ; Sothis (2) accompagne le défunt sur les beaux chemins qui conduisent au champ des roseaux (Pyr. 822) ; l'étoile du matin (3), derrière laquelle le soleil se lève (Pyr. 2005), chaque jour, s'attarde dans le ciel pour saluer le dieu quand il se lève. Enfin certaines étoiles, que les Égyptiens appelaient « les infatigables », et les étoiles circumpolaires, qu'ils appelaient les « indestructibles » (Pyr. 878, 940, 1080, 1171, 2173), sont tout naturellement identifiées aux âmes des glorifiés, ou du moins sont mises en parallèle avec elles, de préférence aux autres étoiles parce qu'elles jouissent du privilège, les unes de parcourir éternellement le firmament, les autres, de ne jamais disparaître du ciel, et que la manifestation éternelle de l'être dans le mouvement est le signe qui, pour les

(1) Orion, que les textes des Pyramides appellent « e prince des étoiles, e père des dieux » fut plus tard identifié à Osiris. Dans les textes des Pyramides, il est déjà mis en parallèle avec lui (Pyr. 819, 925).

(2) Sothis (Sirius), dans l'esprit des Égyptiens, jouait un rôle important dans le commencement de l'inondation ; elle fut plus tard identifiée à Isis.

(3) L'étoile du matin fut plus tard identifiée à l'Horus d'Edfou. L'endroit où elle apparaît au demi-jour était censé être celui où se trouvait le champ des roseaux ; aussi est-il dit du roi (Pyr. 1719) qu'il est placé, en tant qu'étoile du matin, au milieu du champ des roseaux.

Égyptiens, caractérise le mieux la vie de l'au delà ou, du moins, ce qu'on désirait qu'elle fût.

III. — *Osiris dans les textes des Pyramides*

Il avait été facile d'adapter la conception stellaire à la doctrine solaire, mais on voit moins bien comment Osiris, qui était, à l'origine, parfaitement étranger au monde céleste, avait pu être rattaché à cette même doctrine. Dans ce rapprochement, les raisons politiques jouent sans doute un rôle plus important que les affinités théologiques : Osiris était devenu si populaire dans le Delta qu'on avait jugé indispensable de l'introduire dans le cycle solaire. Dans la solution de compromis qui fut alors adoptée, Osiris était devenu le fils de Geb et de Nout. Par Nout, il se rattachait au monde céleste, et nous avons vu plus haut (p. 61-2) qu'il avait fini par être considéré comme le maître du ciel, mais que son introduction dans le cycle solaire n'avait pas été sans provoquer de violentes réactions (cf. *supra*, p. 44-5). Il semble que, avant d'identifier le roi à Osiris, on l'ait mis en parallèle avec lui (1). Le procédé était simple : Osiris avait régné sur terre et avait connu la mort ; donc, ce qui était arrivé à Osiris devait également arriver au roi. Ce parallélisme est clairement exprimé dans un certain nombre de formules dont voici un exemple : « de même qu'Osiris vit, de même, ce roi Ounas vit, de même qu'Osiris ne meurt pas, de même, le roi Ounas ne meurt pas » (Pyr. 167 et seq.). Il a été, semble-t-il, favorisé par le rôle d'Horus dans la royauté égyptienne. En effet, les relations qui unissaient le roi vivant au roi mort étaient exactement de la même nature que celles qui unissaient Horus à Osiris. Or, le roi vivant était l'incarnation d'Horus ; il était donc nécessaire, pour que le parallélisme fût parfait, que le roi mort fût lui-même rapproché d'Osiris, et le fossé qui sépare le rapprochement de l'identification fut d'autant plus rapidement comblé que la qualité

(1) Cf. SETHE, *Urgeschichte*, § 138.

d'Osiris, ancien roi mort divinisé, était plus semblable à celle du roi mort. Cependant, il ne faudrait pas aller, pour prouver l'ancienneté de cette identification, jusqu'à s'appuyer sur les innombrables passages des textes des Pyramides où le roi est appelé *l'Osiris un tel*. Comme l'a remarqué Kees (1), cette désignation n'est pas directement en rapport avec le cycle osirien, mais représente plutôt le concept anonyme du roi mort. Elle était en tout cas secondaire, comme le prouvent certaines formules dans lesquelles Seth est censé accomplir de pieux offices funéraires en faveur du roi mort désigné comme un Osiris (Pyr. 848-50) (2). D'autres textes prouvent que les attaques des partisans d'Osiris pouvaient être plus hardies : c'est ainsi que l'échelle céleste (cf. *supra*, p. 77) est rattachée, très indirectement d'ailleurs, au cycle osirien (Pyr. 939 et seq.) (3) ; les quatre Horus qui appartenaient primitivement au cycle solaire sont accaparés par le cycle osirien d'une manière si étroite que l'un d'entre eux est remplacé par Osiris (4) (Pyr. 981-4) ; on constate, d'ailleurs, la même évolution pour les quatre fils d'Horus (5), et nous avons vu plus haut (p. 61-2) qu'Osiris avait été élevé au rang de maître du ciel. A côté de ces passages où Osiris apparaît comme un véritable usurpateur, d'autres formules sont purement osiriennes, comme celles que nous avons étudiées plus haut (p. 46-7) et qui apportent les éléments essentiels de la légende d'Osiris. Que conclure de tout cela, sinon qu'il existait, en dehors du cercle étroit du collège sacerdotal d'Héliopolis, une forte tendance à considérer Osiris comme le dieu des morts, maître de l'Occident, et que cette conception de l'au delà avait fini par s'imposer, sinon à l'état pur, du moins à l'état de compromis, aux représentants de l'orthodoxie solaire.

(1) *Totenglauben*, p. 227.
(2) Seth n'apparaît pas toujours avec un rôle ingrat ; cf. références *ap.* BREASTED, *Development*, p. 152, n. 2.
(3) BREASTED, *Development*, p. 153-4.
(4) BREASTED, *op. cit.*, p. 155 et seq.
(5) BREASTED, *op. cit.*, p. 156 et seq.

IV. — *Les croyances funéraires à l'Ancien Empire*

Ces croyances nous sont connues par les inscriptions des tombes que les privilégiés se faisaient aménager, autour de la sépulture royale ou en province, suivant qu'ils appartenaient à la cour ou à l'administration des nomes. Il est évident que de telles inscriptions reflètent mieux les croyances funéraires de l'Ancien Empire que les textes des Pyramides, composés à une époque beaucoup plus ancienne et préservés de modifications importantes par la force de la tradition et par le prestige de l'antiquité. Les croyances funéraires de cette époque sont dominées par la personnalité d'un dieu anonyme que les textes appellent le dieu-grand. Junker (1), qui a récemment cherché à préciser la nature de ce dieu, est arrivé aux conclusions suivantes : le dieu-grand, qu'il faudrait appeler « le plus grand des dieux », n'est, à l'origine, ni le dieu-soleil Rēʿ, ni Osiris, mais le très ancien maître du ciel, celui dont on croyait que le soleil et la lune étaient les yeux (cf. *supra*, p. 40). Ce dieu, primitivement anonyme, a été, par la suite, identifié à Horus, le dieu-guerrier du Delta, l'unificateur de l'Égypte, qui était censé s'incarner dans le roi. Cette identification du roi et du dieu fut poussée si loin que le roi lui-même reçut l'épithète de dieu-grand, c'est-à-dire qu'il fut associé secondairement au maître du ciel. Les textes funéraires qui font l'objet de la présente étude proviennent tous de tombes ayant appartenu à de hauts personnages habitués à vivre dans l'ombre du roi ; il était naturel que ces privilégiés, après leur mort, eussent le désir de monter auprès du maître du ciel, ce « dieu-grand » dont le roi terrestre qu'ils avaient servi pendant leur vie n'était qu'une incarnation. Ce désir, d'après Junker, serait une survivance de la vieille croyance stellaire selon laquelle

(1) *Giza* II, p. 48 et seq. KEES, *Götterglaube*, p. 270 et seq., ne pense pas qu'il y ait eu, en Égypte, un dieu suprême anonyme. Pour lui, le « dieu-grand » doit être identifié, suivant les cas, à Rēʿ, au dieu-roi ou à Osiris.

les âmes des défunts (cf. p. 75) se confondaient avec les étoiles, et aurait dicté ce souhait de traverser le ciel qu'on relève souvent dans les inscriptions funéraires. Donc, au début de l'Ancien Empire les croyances funéraires privées n'étaient pas directement inspirées par la doctrine solaire, mais se rattachaient plutôt à une vieille conception céleste, dans laquelle le roi, en tant qu'incarnation du dieu-grand, maître du ciel, jouait un rôle de premier plan. A la même époque, le soin des corps était exclusivement réservé au dieu-chien Anubis (1). A partir de la fin de la Ve Dynastie, on constate une évolution très nette. Tout d'abord, on observe un changement important dans les épithètes du dieu-grand : celui-ci n'est plus appelé le maître du ciel, mais le maître de la nécropole, ou de l'Occident, ou enfin de la sépulture. Quel était le dieu qui se cachait sous ces nouvelles épithètes ? Au premier abord, on peut hésiter entre Anubis et Osiris. Mais Anubis, qui avait exclusivement présidé, jusqu'à la fin de la Ve Dynastie, au culte funéraire, perd cette exclusivité précisément à l'époque où apparaissent ces nouvelles épithètes. Avec lui règne alors Osiris dont le nom est mentionné de plus en plus fréquemment dans les prières funéraires, et qui portera, plus tard, régulièrement le nom de « maître de l'Occident ». Dans ces conditions, il est tout à fait légitime de voir, à partir de la VIe Dynastie, dans l'épithète « dieu-grand », une désignation d'Osiris. D'ailleurs, ce n'est pas seulement par là qu'on peut constater l'évolution qui s'était produite à cette époque : d'anciennes formules tirées des textes des Pyramides sont très nettement modifiées dans un sens osirien, et de nouvelles formules, d'inspiration exclusivement osirienne, indiquent, plus clairement encore,

(1) On identifie généralement l'animal d'Anubis à un chacal (ERMAN, *Religion*, p. 65 ; SETHE, *Urgeschichte*, § 9). En réalité Anubis est un chien (cf. MORET, *Le Nil*, p. 101). Les Grecs avaient d'ailleurs fait une distinction entre la ville d'Anubis qu'ils appelaient Cynopolis et la ville d'Oupouaout qu'ils appelaient Lycopolis. KEES, *Götterglaube*, p. 173, suppose que le nom d'Anubis *(Inpou)* désignait, à l'origine, un jeune chien sauvage. Il remarque ailleurs (*ibid.*, p. 27) que les Égyptiens eux-mêmes semblent avoir considéré, sinon Anubis, du moins Oupouaout, comme un chacal. Le dieu d'Assiout reçoit, en effet, l'épithète de « Chacal de Haute-Égypte » *(zab shémaï)*.

l'état d'esprit qui prédominait alors (1). En somme, tout se passe comme si le souci de la destinée du corps avait acquis une importance beaucoup plus grande que celui de la destinée de l'âme. Cette tendance existait certainement avant la VI[e] Dynastie, et le rôle d'Anubis, dans les plus anciennes prières funéraires, suffit à le prouver, mais elle ne s'était jamais manifestée avec autant de hardiesse, et cette hardiesse était née des progrès réalisés par la doctrine osirienne : si on se rappelle les traits essentiels de la légende du dieu, on comprend mieux que les Égyptiens aient porté leurs soins sur l'intégrité corporelle, sur la protection de la tombe, et sur la régularité du service des offrandes. Isis n'avait pas agi autrement avec Osiris, et la destinée d'Osiris était justement ce qu'on enviait le plus, parce qu'il avait été, dans sa vie comme dans sa mort, le plus humain des dieux. Par là, il s'en fallait qu'on niât l'existence de l'âme, mais on laissait aux prêtres le soin de spéculer sur la destinée spirituelle d'un principe surnaturel, beaucoup trop abstrait pour qu'on pût se sentir en mesure d'agir utilement en sa faveur. En résumé, les croyances funéraires, d'après les inscriptions des tombes privées, témoignent d'une séparation très nette entre le sort du corps et celui de l'âme. Jusqu'à la fin de la V[e] Dynastie, le soin des corps est réservé au dieu-chien Anubis (2), et la destinée de l'âme, confiée au « dieu-grand », maître du ciel, est liée à celle des étoiles. A partir de la VI[e] Dynastie, les soins donnés au corps prennent, sous l'influence de la doctrine osirienne, une importance de plus en plus grande : le monde des morts est alors placé dans l'Occident, et l'existence de l'âme est volontairement laissée dans le vague. On peut se demander, sans avoir la prétention de trancher une question aussi délicate, s'il ne faut pas voir une relation entre l'évolution du culte funéraire dans le sens osirien, à la fin de la V[e] Dynastie, et l'osirianisation de certaines formules des textes

(1) Ces formules sont étudiées par KEES, *Totenglauben*, p. 161 et seq.
(2) Parfois, on demande également à Anubis de glorifier le défunt; cf. LÜDDECKENS, *Mit. Kairo*, XI (1943), p. 18-9.

des Pyramides, dont les plus anciennes versions remontent précisément à la fin de cette même Ve Dynastie.

V. — *Les textes des Sarcophages*

A la fin de l'Ancien Empire, l'Égypte fut secouée par une agitation politique et sociale qui eut une influence certaine sur l'évolution de la religion funéraire. Cette agitation était née d'un affaiblissement progressif du pouvoir central et d'un accroissement parallèle du pouvoir des nomarques. Deux de ces dynastes ayant réussi à imposer aux autres, sinon leur autorité, du moins leur suzeraineté, l'Égypte se trouva divisée en deux royaumes : un royaume du Nord, dont la capitale était Hérakléopolis, et un royaume du Sud, dont la capitale était Thèbes. Une guerre civile se produisit qui se termina à l'avantage des Thébains. Les derniers rois de la XIe Dynastie, qui régnèrent sur l'Égypte entière, rétablirent un peu d'ordre dans le pays, et facilitèrent ainsi la renaissance qui fut l'œuvre des rois de la XIIe Dynastie. Les textes que nous nous proposons d'analyser proviennent de la Moyenne-Égypte et s'échelonnent entre la fin de la VIe Dynastie et la fin de la XIIe Dynastie. Ils étaient peints sur les sarcophages, d'où le nom de « textes des Sarcophages » qui leur a été donné. Le premier résultat d'une évolution sociale, comme celle qui vient d'être très brièvement résumée, fut de ruiner le prestige de la personne royale. La destinée royale fut considérée par la plupart des hauts fonctionnaires, non plus comme un privilège réservé au seul souverain, mais comme le sort commun de tous ceux qui exerçaient sur terre un semblant de pouvoir. Cette conception révolutionnaire (1) eut pour conséquence logique l'usurpation, par les privilégiés, des textes funéraires royaux. Ce fut ainsi que les textes des Pyramides, qui, en fait, n'auraient pas dû survivre à l'effondrement de l'ancien

(1) Cf. Moret, *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J. F. Champollion*, Paris, 1922, p. 331-60.

régime, trouvèrent, dans cet effondrement même, le principe d'une diffusion qu'ils n'avaient jamais connue jusque-là. Il faut noter toutefois une certaine discrétion dans la pratique de l'usurpation : bien des formules, primitivement royales, se retrouvent dans les textes des Sarcophages, moins comme l'expression d'une croyance vivante que comme un moyen magique d'obtenir une heureuse survie dans l'au delà ; de même, l'annexion des emblèmes royaux, qui avait suivi celle des textes, n'est pas, à proprement parler, une usurpation, mais un témoignage du désir qui se manifeste alors d'acquérir des amulettes riches en puissance magique (1). Cette attitude n'est pas pour nous étonner ; nous venons de voir, en effet, que la doctrine solaire ne constituait pas, à la fin de l'Ancien Empire, un article de foi dans le monde des privilégiés ; en revanche, la croyance osirienne avait acquis une importance qui ne cessa pas de croître pendant la période qui nous occupe. Nous nous trouvons donc en présence de deux croyances : une croyance périmée, qui n'est plus conservée que pour un usage magique, et une croyance vivante, qui acquiert de plus en plus toutes les faveurs populaires. C'est la première de ces deux croyances que nous étudierons d'abord. Les textes des Sarcophages, qui nous la font connaître, comprennent, outre un sérieux appoint fourni par l'ancien recueil funéraire royal, un certain nombre de formules originales. La manière dont ces textes de provenances diverses ont été amalgamés n'est pas toujours la même : tantôt on fait un emprunt massif aux textes des Pyramides, tantôt on rencontre le texte ancien au milieu de formules nouvelles qui, par leur contenu, rappelaient au scribe, ou plutôt à l'auteur du recueil, un passage des anciens textes funéraires royaux qu'on insérait à la suite sans rechercher si le rapprochement était réellement justifié ou simplement superficiel (2). Il faut reconnaître, cependant, qu'un gros effort

(1) Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 242-50.
(2) KEES, *Totenglauben*, p. 250 et seq.

d'ordonnance a été fait : les formules sont le plus souvent groupées dans un ordre qui veut être logique, et on donne à chaque groupe un titre qui permet au lecteur d'utiliser aisément les inscriptions.

Le dieu qui domine la doctrine funéraire exposée dans les textes des Sarcophages est toujours le dieu-soleil. Le soleil, qui triomphe, chaque matin, des ténèbres, sert de modèle au mort qui doit, lui aussi, triompher de l'obscurité de l'au delà. De ce fait, l'ouverture des portes de l'horizon prend une importance capitale (Q. T. R. 6) ; de même que le mort, dans sa tombe, désire sortir au jour, de même, il désire, dans l'au delà, que les portes de l'horizon, qui s'ouvrent à la lumière, lui soient accessibles (L. T. R. 61). Mais ce privilège qu'il voudrait se voir accorder n'est jamais considéré comme un droit. Comme le roi qui, pourtant, avait accès *de jure* auprès de Rēʿ, le mort a volontiers recours à la magie, et même à la menace (L. T. R. 10), et, cela, non seulement pour franchir les portes de l'horizon, mais aussi pour parcourir les mystérieuses régions d'un monde céleste dont la géographie n'a guère varié depuis l'époque des textes des Pyramides (1). On fait allusion à la navigation céleste du soleil, à laquelle le mort désire participer (L. T. R. 5, 6, 32, 35 ; Q. T. R. 28). Comme le roi, dans les textes des Pyramides (Pyr. 954-5), il brigue les modestes fonctions de scribe de Rēʿ (L. T. R. 53 ; Q. T. R. 33) ou, mieux encore, de scribe des offrandes (Berlin, Pap. 10482, nº 4) (2). C'est que le défunt, plus encore que dans l'ancien temps (3), craint de manquer d'aliments. L'Égyptien croyait que la nourriture et la boisson étaient aussi nécessaires à la vie de l'au delà qu'à la vie terrestre, et il avait peur de souffrir de la faim et de la soif dans ce monde mystérieux où il devait aller et d'être réduit à manger ses excréments et à boire son urine (L. T. R. 23). En somme, en quittant ce monde, il espérait

(1) Q. T. R. 9, 15, 30 ; L. T. R. 5, 23. Cf. aussi l'interrogatoire que le passeur fait subir au mort (L. T. R. 65).
(2) D'après KEES, *Totenglauben*, p. 289, n. 10.
(3) Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 142-3.

trouver une vie analogue à celle qu'il avait connue ici-bas, mais il éprouvait, cependant, la crainte maladive d'être privé de tout ce qui était à la base de cette vie. C'est ainsi que le défunt souhaite, outre la jouissance des aliments (L. T. R. 4, 24, 45), le privilège de respirer l'air pur (Q. T. R. 2, 7, 11, 46), celui de conserver l'usage de la puissance sexuelle (L. T. R. 55), ou encore celui de retrouver, dans l'au delà, sa famille (L. T. R. 2). A vrai dire, ce dernier vœu est moins touchant qu'il ne le paraît au premier abord : ce que le mort réclame, en effet, c'est moins l'affection des siens que leurs services (1). L'intégrité du corps est, comme jadis, une des conditions de la survie : on prend donc un très grand soin des différentes parties du corps (L. T. R. 25), et, en particulier, de la tête (2) et du cœur (Harhotep, l. 367 et seq. = MASPERO, *Trois années de fouilles*, Mém. publiés par les membres de la Mis. arch. fr. au Caire, I, p. 133-242, Paris, 1885 — textes d'Harhotep, p. 137-80 — ; L. T. R. 86-8) (3). Deux autres vœux, d'ailleurs connexes, occupent, dans les textes des Sarcophages, une place très importante : celui de conserver la liberté de se mouvoir et celui d'être assez puissant pour opérer toute sorte de transformations (Q. T. R. 16-31, 33, 35-7 ; L. T. R. 16, 18, 38). Le défunt souhaite de prendre tantôt, la forme d'un oiseau, tantôt, celle du dieu de la fécondité Népri (L. T. R. 45. 58 ; cf. *supra*, p. 59) ou celle du dieu de la magie Héka (Q. T. R. 17 ; L. T. R. 78), ou enfin celle de tout autre dieu dont l'aide lui paraissait nécessaire (4). Toutes ces précautions indiquent clairement que les Égyptiens supposaient que l'au delà était peuplé d'ennemis. Ils ne craignaient pas seulement la faim, la

(1) Il désire n'être astreint à aucun travail, cf. Q. T. R. 13.

(2) Outre les formules destinées à la conservation de la tête, on doit mentionner l'usage de mettre un masque sur le visage de la momie qui apparaît au début du Moyen Empire (KEES, *Totenglauben*, p. 315) et celui, plus ancien, de mettre des têtes de remplacement dans les tombes de la IVe Dynastie car la tête joue, dans l'individualisation du mort et dans ses facultés de perception un rôle de tout premier plan (JUNKER, *Gîza* I, p. 57 et seq.).

(3) *Rec. Trav.* XXXIII (1911), p. 32 ; XXXIV (1912), p. 181 ; XXXVI (1914), p. 210.

(4) Il va même jusqu'à s'identifier à Rē',-Atoum (L. T. R. 52).

soif et l'asphyxie, mais aussi les serpents (L. T. R. 73 ; Q. T. R. 4), le feu (L. T. R. 37, 48-9), et l'action hostile de génies monstrueux dont leur imagination se plaisait à peupler l'autre monde (L. T. R. 10, 35-6, 73). Cette terreur évidente de la mort, loin d'être combattue par les prêtres, était entretenue par eux ; plus grands étaient les dangers encourus, plus impérieux était le besoin qu'on avait de leurs services, c'est-à-dire des formules magiques, des glorifications et des cérémonies funéraires. Personne ne voulait partir pour l'au delà sans être muni du recueil de formules où se trouvaient, logiquement rangées, questions et réponses. Certains dieux prennent alors une place de premier plan, Hou (L. T. R. 57) et Sia, qui personnifient respectivement la parole créatrice et la puissance du savoir, Thot, enfin, qui est considéré comme l'inventeur des paroles sacrées et l'auteur des formules guérisseuses (1). Ce qui, dans les textes des Pyramides, formait une doctrine dont le seul défaut était d'être mal exposée, tend à devenir un livre de recettes bien ordonnées : on ne rencontre plus les larges horizons qui donnaient aux textes des Pyramides leur caractère de majestueuse beauté ; le divin est volontairement abaissé au niveau de l'homme, et cette tendance ne fera malheureusement que croître. Certains Égyptiens semblent avoir senti le côté mesquin des nouvelles croyances funéraires et en avoir éprouvé comme une sorte de découragement : n'espérant plus jouir, après la mort, d'une existence meilleure, ils se bornent à souhaiter de garder ce qu'ils avaient sur terre, et finissent même par ne plus attacher d'importance à la survie et par prôner les plaisirs terrestres, les seuls dont on soit sûr qu'ils existent et dont la jouissance soit, par là même, assurée (2). Si une telle attitude, que la sécheresse des formules que nous venons d'étudier suffit à légitimer, ne s'est pas généralisée, c'est certainement grâce aux progrès incessants de la foi osirienne, mais ces progrès, il ne

(1) Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 317 et seq.
(2) KEES, *op. cit.*, p. 305 et seq.

faut pas les chercher dans les textes des Sarcophages. Osiris, en effet, n'y joue qu'un rôle effacé, plus effacé encore que dans les textes des Pyramides. Il existe pourtant à Saqqara une formule « pour se transformer en Osiris » (Q. T. R. 43) (1). Ce dernier apparaît surtout dans les formulaires d'offrandes, sans doute à cause du rôle qu'y joue Horus (2). Le rituel d'offrandes, d'origine royale, suppose, en effet, que c'est le roi vivant, considéré comme Horus, qui apporte les offrandes à son père mort, c'est-à-dire au défunt roi considéré comme Osiris. Il est donc naturel qu'Osiris soit mentionné dans de tels passages.

VI. — *Le Livre des deux Chemins*

Certains sarcophages datant de la fin de la XIe Dynastie, et provenant tous de la nécropole d'El-Bersheh, présentent un texte, moins intéressant par lui-même que par la vignette qui l'accompagne. Cette vignette constitue, en effet, une véritable carte de l'au delà. On comprend très bien les raisons qui ont amené certains décorateurs de sarcophages à établir une telle carte. L'au delà était devenu si mystérieux et si terrible qu'on éprouvait le besoin, avant de s'y engager, de bien connaître sa route et de savoir quels étaient les dangers qui menaçaient le voyageur et à quels endroits exactement il devait les rencontrer. Les textes étaient trop obscurs pour donner de tels renseignements, et la nécessité d'une carte s'imposait. A vrai dire, nous n'y trouvons pas toutes les garanties que nous offrent nos cartes modernes, mais il est possible que les Égyptiens y aient trouvé ce qu'ils cherchaient, c'est-à-dire un apaisement, ou, du moins, l'espoir de surmonter, grâce à elle, les mystérieux dangers du voyage dans l'au delà. La carte nous indique que le défunt, lorsqu'il pénétrait dans l'autre monde,

(1) Cf. Kees, *op. cit.*, p. 335 et seq.
(2) On verra plus loin (p. 98) d'autres allusions à Osiris dans les textes des Sarcophages. Sur l'usage d'appeler le défunt : *l'Osiris un tel*, cf. *supra*, p. 82.

rencontrait d'abord, séparés par un lac de feu, deux chemins très sinueux, un chemin de terre, qui conduisait au pays de Rosétaou, et un chemin d'eau, qui conduisait au lac de Rosétaou. L'entrée du premier était gardé par une porte de feu, et l'entrée du second, par un crocodile criocéphale, armé d'un couteau. Ces deux chemins ont valu à l'ensemble formé par les textes et la vignette le nom de « Livre des deux Chemins ». Nous n'entrerons pas dans le détail de la géographie de l'au delà. Qu'il nous suffise de dire que le mort, une fois le premier obstacle surmonté, rencontrait d'innombrables dangers : serpents, monstres, couteaux meurtriers, portes infranchissables, êtres fantastiques. Pour conjurer chacun de ces périls, il fallait réciter une formule appropriée, qui permettait au mort de poursuivre son voyage. Il convient d'insister, cependant, sur le caractère de compromis que présente ce document. Sans doute l'idée dominante est-elle toujours celle de la navigation solaire : Rēʿ parcourt le pays dans sa barque, et les textes sont étroitement apparentés à ceux des Pyramides et des Sarcophages, mais Osiris joue un rôle plus important. Nous avons vu que les deux chemins, qui donnent leur nom à ce recueil, conduisaient respectivement au pays et au lac de Rosétaou. Or Rosétaou est étroitement lié à la religion osirienne, et, plus tard, dans le livre de l'Amdouat (cf. *infra*, p. 107), Rosétaou (qui est le nom de la nécropole memphite) est nettement considéré comme l'entrée du royaume souterrain d'Osiris. De plus, dans les textes, il est fait allusion à Bouto, localité célèbre dans la légende d'Osiris ; ailleurs, le mort déclare qu'il est celui qui a guéri Osiris, c'est-à-dire qu'il s'identifie à Thot, le dieu célèbre du sanctuaire d'Hermopolis (1) ; s'il connaît les formules, le sort d'Osiris lui est promis ; ailleurs encore, des gens armés de couteaux, « tous les bouchers de Geb dans Rosétaou », sont censés servir à la protection d'Osiris. Si la pure doctrine solaire

(1) Il ne faut pas oublier que les textes en question ont été trouvés à El-Bersheh c'est-à-dire dans le voisinage de cette même ville d'Hermopolis.

avait continué de régner exclusivement, toutes ces allusions auraient été inutiles, et même déplacées. On sent qu'une évolution s'était produite. On constate, une fois de plus, que la croyance solaire traditionnelle, si elle n'était pas encore abandonnée, n'entraînait plus la conviction. La foi était absente, et, sans agir encore ouvertement, on se tournait volontiers vers Osiris. Les textes ne sont pas suffisamment explicites pour qu'on puisse savoir si l'au delà était considéré comme un séjour céleste ou comme un monde souterrain, mais cette imprécision même semble indiquer qu'on croyait, sans oser l'avouer, à l'existence d'un au delà souterrain. Le Livre des deux Chemins forme, en définitive, une excellente transition entre les textes des Pyramides et des Sarcophages, d'une part, et les livres funéraires du Nouvel Empire, d'autre part. C'est pour cela qu'il était nécessaire de consacrer à cette composition une place plus importante que celle qu'exigeait sa diffusion extrêmement réduite dans le temps et dans l'espace.

VII. — *Le triomphe d'Osiris*

La période pendant laquelle les textes des Sarcophages furent composés fut aussi celle qui vit s'établir le triomphe d'Osiris. Nous avons vu que, parallèlement à la doctrine solaire des textes des Pyramides, une doctrine osirienne s'était développée, dont les progrès s'affirmèrent surtout à partir de la fin de la Ve Dynastie (cf. *supra*, p. 84-5). Les deux doctrines poursuivirent simultanément leur évolution au cours du Moyen Empire, mais, alors que la croyance héliopolitaine, en s'affaiblissant, finit par se perdre dans les détours imprécis de la magie, la croyance osirienne, en attirant à elle les différentes traditions funéraires (cf. *infra*, p. 95), ne cessa de croître et de gagner de nombreux suffrages. Cependant, ce fut un important événement politique qui décida de sa primauté. Au début de la XIe Dynastie, le roi Antef (Ouah-Ankh), commençant sa lutte contre le souverain hérakléopolitain (cf. *supra*, p. 86),

s'empara d'Abydos. Le conquérant thébain comprit que, pour solidement établir sa puissance, il fallait l'appuyer sur un idéal religieux différent de celui qu'avait adopté son adversaire. Or, celui-ci restait, officiellement du moins, le partisan de la doctrine héliopolitaine traditionnelle. Il se considérait comme l'héritier des rois memphites, et se devait, comme tel, de conserver l'essentiel de leurs croyances. Antef se servit donc de l'antagonisme qui, depuis si longtemps, opposait à la doctrine solaire la doctrine osirienne, et favorisa de toutes ses forces le développement de cette dernière (1). La prise d'Abydos avait une grande importance pour lui : siège de la nécropole des vieux rois thinites, cette localité le rattachait, en effet, à une tradition beaucoup plus ancienne que celle sur laquelle s'appuyait le roi d'Hérakléopolis. Il fit donc d'Abydos un sanctuaire exclusivement osirien, rapprochant ainsi les deux traditions qui devaient fournir à sa Dynastie une puissance d'expansion, fondée à la fois sur le prestige de l'antiquité et sur la vitalité d'une croyance éminemment populaire. Osiris n'était pas un étranger en Abydos, et plusieurs inscriptions abydéniennes, antérieures à la XIe Dynastie, le mentionnent déjà, mais il est indéniable que ce fut aux rois Antefs que la ville dut de devenir un grand sanctuaire du dieu. Dès lors Abydos fut, avec Busiris, le principal lieu de pèlerinage osirien, et supplanta même, dans ce rôle, l'antique sanctuaire du Delta. Le dieu funéraire local, Khentimentiou, dont le nom signifie « le premier des Occidentaux », subsista d'abord à côté d'Osiris, mais finit par se confondre avec lui, et Osiris lui-même fut appelé « Khentimentiou ». La croyance osirienne, qui avait toujours été favorisée par le courant populaire, ne put dominer sans partage que lorsqu'elle eut reçu, pour la première fois, l'appui d'un pouvoir politique.

(1) Il conserva toutefois le titre royal « fils de Rē' », et on connaît, de lui, un hymne au soleil (Metropolitan Museum, nº 13-182-3) ; le texte, qui n'a pas encore été traduit, a été publié, en photographie, par WINLOCK, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes*, New York, 1947, pl. 4. Il figure également dans CLÈRE-VANDIER, *Bibliotheca aegyptiaca*, X, Bruxelles, 1948, p. 9-10.

Les fidèles d'Osiris souhaitaient, avant tout, de se trouver éternellement auprès de leur dieu ; dans ce vœu, il ne faut pas voir seulement le désir de s'assurer une survie heureuse dans l'au delà, mais aussi un témoignage de piété personnelle envers un dieu qui, à la différence des divinités adorées jusque-là, avait conquis, par sa légende si humaine, le cœur des hommes. Ce fut en imitant partiellement l'ancienne doctrine héliopolitaine que la croyance osirienne parvint à s'imposer. Ainsi le pèlerinage d'Abydos, qui fut considéré comme la manifestation essentielle de la nouvelle croyance, se substitua simplement à l'ancien pèlerinage (1) d'Héliopolis, si souvent mentionné dans les textes des mastabas. Si les textes osiriens parlent encore du ciel, c'est d'une manière vague ; désormais, le terme du voyage du mort, c'est l'Occident, et, en particulier, Abydos, comme le prouvent les nombreuses stèles découvertes dans cette ville. Ce sont toujours les mêmes souhaits qu'on y trouve exprimés, dans un ordre à peu près fixe. En voici un exemple, tiré de la stèle 614 du British Museum : « Puisse-t-il aborder en paix dans le bel Occident ! Que la montagne s'ouvre devant lui et que le désert d'Occident lui tende la main ! Puisse-t-il parvenir auprès du cycle divin ! Qu'il lui soit dit : « Sois le « bienvenu, en paix ! » par les grands d'Abydos ! Qu'on lui prenne la main dans la barque « *Neshmet* » *(barque sacrée d'Osiris)* sur les chemins de l'Occident, et qu'il aille en paix en Abydos, à l'endroit où se trouve Osiris ! Qu'il suive les chemins de son choix vers les portes de la Nécropole ! Que ceux qui sont dans l'abondance lui tendent la main sur la colline-qui-donne-des-offrandes ! *(nom d'un quartier de la nécropole abydénienne)*. Que son *ka* soit avec lui et ses offrandes devant lui ! ». Le mort désire donc être accueilli par les Grands d'Abydos, comme, jadis, le roi désirait être accueilli par l'Ennéade et par les Grands d'Héliopolis. Là, il souhaite de

(1) Cf. JUNKER, *Giza* II, p. 66 et seq. ; *Mit. Kairo*, IX (1940), p. 1-39 ; KEES, *Totenglauben*, p. 163.

vivre auprès d'Osiris et d'avoir part aux offrandes du dieu. Les stèles, qui nous ont conservé la formule dont il vient d'être question, étaient érigées autour de l' « escalier » d'Osiris, dans le voisinage du tombeau où la tête du dieu était censée reposer. Les plus riches parmi les fidèles ne se contentaient pas d'une simple stèle, et se faisaient volontiers construire un tombeau, ou du moins un cénotaphe. Ces témoignages de piété exprimaient, d'une manière concrète, le désir qu'avaient les Égyptiens de passer l'éternité auprès du maître de l'au delà. Ils entouraient le dieu comme les courtisans entouraient le roi, et c'étaient eux qu'on appelait « les Grands d'Abydos ». Mais il ne suffisait pas à celui qu'on désignait, dès lors, sous le nom de « maître universel » de régner sur les morts, il lui fallait aussi avoir, comme Rēʿ, à Héliopolis, une cour de dieux. Un hymne de la XIIe Dynastie célèbre en Osiris le maître dont la puissance s'étend sur l'Égypte entière, et, en particulier, sur les sanctuaires les plus vénérables, sur Mendès, sur Héliopolis, sur Hérakléopolis, sur Kher-Aha (la Babylone des Grecs), sur Rosétaou et sur Memphis (1). Cet accaparement de sanctuaires, parmi lesquels se trouvent les trois anciennes capitales, Héliopolis, Memphis, et Hérakléopolis, prouve bien la prétention du dieu à l'universalité. La cour divine d'Osiris, qu'on appelait son Ennéade, comprenait les dieux les plus importants de territoires jadis soumis aux rois hérakléopolitains : Oupouaout d'Assiout, Chnoum et Héket d'Antinoé, Onouris et Méhet de This, Shou et Tefnout, introduits dans l'Ennéade osirienne uniquement à cause de leur étroite parenté avec les dieux de This (cf. *supra*, p. 66), et, enfin, Min et Triphis (2) d'Akhmîm. D'autres dieux figuraient dans cette assemblée divine, non comme membres, mais comme invités : Amon, Ptah, Anubis, Isis, Nephthys, Sokaris, Hathor et même Rēʿ et son Ennéade. Comme le remarque Kees (3), Osiris, dans sa

(1) Budge, *P. S. B. A.* VII (1885), p. 122 et seq ; cf. Kees, *Totenglauben*, p. 346-7.
(2) Sur cette déesse, cf. Gauthier, *B. I. F. A. O.* III (1903), p. 165-81.
(3) *Op. cit.*, p. 348.

lutte contre le maître universel héliopolitain, ne pouvait vaincre que si son système avait une large base panthéiste.

De telles idées dépassent largement la conception qu'on se fait habituellement d'un dieu funéraire, et doivent avoir été répandues par les théologiens d'Abydos. Cependant, c'est comme dieu des morts qu'Osiris a conquis, dans le peuple, toute sa popularité. Qu'attendait-on surtout de lui ? D'abord, la justification, condition de la survie, et, ensuite, la jouissance des offrandes. La question si importante du jugement des morts sera traitée plus loin (p. 134-7) ; qu'il suffise de mentionner ici l'usage, qui apparaît à partir de la fin de la XIe Dynastie, de faire suivre, dans les inscriptions funéraires, le nom du défunt de l'épithète « justifié » *(maâkhérou,* littéralement « juste de voix »). Cette épithète fait nettement allusion à un jugement, dont la notion existait certainement auparavant, mais qui ne s'est généralisée, on pourrait même dire vulgarisée, que grâce au triomphe de la religion osirienne. La jouissance des offrandes a été, de tout temps, un des vœux les plus chers des défunts. Il n'est donc pas étonnant de le retrouver sur les stèles abydéniennes. Cependant, il faut noter, dans la conception de l'offrande funéraire, une évolution dont on ne peut affirmer qu'elle ait été due à l'influence osirienne, mais qu'on est tenté pourtant, de mettre en relation avec elle, parce qu'elle a commencé précisément au moment où s'affirmait le triomphe d'Osiris. Voici en quoi consiste ce changement : le roi, au lieu de faire une offrande au mort, conjointement avec tel ou tel dieu, suivant l'usage ancien, fait des offrandes au dieu, afin que celui-ci puisse en distraire une partie en faveur du défunt (cf. aussi *infra,* p. 121-2). C'est donc du dieu seul que dépend, dès lors, théoriquement du moins, le service des offrandes du mort ; celui-ci aura donc tout intérêt à être enterré dans le voisinge du sanctuaire où s'accumulent les aliments qui lui sont partiellement destinés, et qui viennent s'ajouter aux offrandes apportées à la tombe par les survivants et par les prêtres du *ka.* Il n'est pas impossible qu'une telle conception ait déterminé des

Égyptiens à se faire construire des tombeaux, ou, du moins, à se faire ériger des stèles auprès du grand escalier d'Abydos.

Ce qui vient d'être dit suffit à prouver l'influence qu'avait acquise, en Égypte, la religion osirienne, dont les deux centres étaient Abydos et Busiris. Ajoutons que, en Abydos, se célébraient, chaque année, de grandes fêtes d'Osiris, sortes de mystères où se jouait la passion du dieu (cf. *infra*, p. 187-9). On est tenté de supposer que la croyance osirienne, dont la poussée, à cette époque, a été si violente, n'a pas été sans influence sur la croyance officielle traditionnelle, qui se trouvait avant tout exprimée dans les textes des Sarcophages. Or, nous avons vu que cette influence a été, d'une façon générale, assez faible. Cependant, on peut relever, dans certains passages de ce recueil, de véritables essais de compromis : ici (L. T. R. 90) (1), on interprète la course du soleil dans le ciel comme le voyage d'Osiris et du mort dans un au delà que l'on situe à l'Occident ; ailleurs (L. T. R. 22) (2), on suppose l'existence d'un rapprochement entre le combat de Rē' contre Apophis et celui d'Horus contre Seth. Un autre texte (L. T. R. 89) décrit même la nuit de la veillée d'Osiris et la résurrection du dieu à la pointe du jour (3). La survie des morts ne s'appuie donc plus seulement sur la renaissance de la nature, mais aussi sur la réapparition quotidienne du soleil. Tous ces passages sont, d'une manière évidente, d'anciens textes solaires, modifiés dans un sens osirien. Ils sont surtout intéressants, parce qu'ils annoncent, comme d'ailleurs le Livre des deux Chemins, les ouvrages funéraires du Nouvel Empire.

Il convient de noter que les rois de la XII[e] Dynastie, tout en se montrant favorables à la croyance osirienne (ils contribuèrent, comme leurs prédécesseurs de la XI[e] Dynastie, à la gloire d'Abydos), se montrèrent plutôt, dans le culte funéraire qu'ils instituèrent

(1) Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 395-7.
(2) Cf. KEES, *op. cit.*, p. 399 ; 422-3 = *Rec. Trav.* XXIX (1907), p. 147.
(3) Cf. KEES, *op. cit.*, p. 400.

pour eux et pour leurs courtisans, les partisans de l'ancienne doctrine solaire. Cette attitude s'explique d'ailleurs assez logiquement. Tout d'abord, pour des raisons strictement politiques, ils abandonnèrent Thèbes pour s'établir dans la région plus centrale du Fayoum. Là, ils adoptèrent le plan général de la nécropole memphite, c'est-à-dire qu'ils se firent construire des pyramides et qu'ils ordonnèrent à leurs courtisans de se faire enterrer dans des mastabas (cf. *infra*, p. 116, n. 1). Les anciens textes des Pyramides jouirent alors d'un regain de faveur et furent adoptés, non seulement par les membres de la famille royale, mais aussi par les nobles. Il semble que cette attitude ait été dictée à la fois par le désir de se rattacher à la tradition memphite et par le désir de créer un style de cour (1) destiné à contrebalancer l'influence, toujours grande et redoutable, des puissantes Dynasties de nomarques. Cependant, on constate que l'influence osirienne s'est fait sentir même dans les inscriptions funéraires qui obéissent à ce style de cour. Ainsi, dans les textes du sarcophage de Sésénebnef, Osiris apparaît, non seulement comme le dispensateur des offrandes, mais aussi comme le point d'aboutissement d'un voyage dont toutes les péripéties se rattachent pourtant au cycle solaire (2).

En résumé, pendant tout le Moyen Empire, le triomphe d'Osiris s'affirme, aussi bien dans les inscriptions d'Abydos que dans celles des tombes privées de Moyenne et de Haute-Égypte, ausi bien dans les textes des Sarcophages que dans ceux provenant des nécropoles royales du Fayoum. La doctrine traditionnelle ne se maintient désormais que pour des raisons politiques et, surtout, grâce à l'utilisation magique de ses formules. Ce n'est plus elle, mais la doctrine osirienne, qui détient le rôle actif, le rôle vivant, dans les croyances funéraires. La légende d'Osiris, si simple et si

(1) Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 388.
(2) GAUTIER-JÉQUIER, *Mémoire sur les fouilles de Licht*, pl. 17, 22, 24-5 (*Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire* VI (1902) ; cf. KEES, *op. cit.*, p. 390.

familière, avait conquis le cœur de tous, et chacun, jusqu'au plus humble, se figurait qu'il lui était possible de devenir, après sa mort un Osiris, c'est-à-dire de connaître la joie de la résurrection. Sans doute n'avait-on jamais douté de la survie de l'âme, mais, en dehors du roi et de quelques privilégiés, les Égyptiens ne pouvaient pas se prévaloir d'un fait précis, et devaient se contenter d'un sentiment vague et inconsistant. Grâce à Osiris, ce sentiment avait pris corps, et tout Égyptien pouvait, dès lors, attendre avec confiance cette mort qu'il avant tant redoutée et qui n'était plus, maintenant, un terme, mais un passage, ou, mieux encore, le commencement d'une vie heureuse qui ne devait plus connaître de fin.

VIII. — *Les Livres funéraires du Nouvel Empire*

Entre la XII[e] Dynastie et la XVIII[e] Dynastie, l'Égypte traversa une crise politique très grave, qui se manifesta, à l'intérieur, par un affaiblissement du pouvoir central, suivi d'un morcellement du pays, et, à l'extérieur, par l'établissement, en Égypte, de tribus asiatiques connues sous le nom de « Hyksôs ». Une Dynastie de roitelets thébains entreprit la libération du territoire et fut assez heureuse pour chasser l'envahisseur et pour refaire à son profit l'unité de l'Égypte. Pendant cette période de crise, qu'on appelle généralement la deuxième période intermédiaire (1785-1580), les croyances funéraires continuèrent certainement leur évolution, mais les documents sont si rares qu'il n'est pas possible d'en suivre les différentes étapes, et qu'on se voit contraint de passer, sans transition, de la fin de la XII[e] Dynastie au début du Nouvel Empire. A cette époque, on constate que l'ancien antagonisme qui avait opposé la doctrine solaire à la croyance osirienne s'est fondu dans un compromis qui acquiert, pour la première fois, une valeur réelle de doctrine. Le royaume des morts est définitivement placé dans le monde souterrain ; Osiris en est le roi, et le dieu-soleil, Rēʿ, le visite chaque nuit, apportant ainsi aux défunts,

avec la lumière, un peu de joie. On aurait pu espérer qu'un tel compromis eût conféré aux textes funéraires un peu de cette clarté, de cette simplicité et de cette logique qui semblaient avoir présidé à son établissement. Il n'en est malheureusement rien, et les textes, aussi bien que les représentations, sont plus obscurs et plus déconcertants encore que par le passé. C'est que la magie, dont nous avons pu déjà apprécier les progrès, s'était développée à un tel point qu'il est le plus souvent impossible de reconnaître, sous la recette magique, une ombre de doctrine. La formule est fréquemment accompagnée d'un mode d'emploi et d'un texte, détaillant les effets bienfaisants qu'on est en droit d'espérer si ce mode d'emploi est scrupuleusement observé. Parfois, dans le Livre des Morts, on précise que telle ou telle formule a été trouvée à une haute époque, dans un sanctuaire vénérable : elle doit donc posséder, de ce fait, une puissance magique particulièrement enviable. Par exemple, le chapitre 30 B du Livre des Morts « a été trouvé à Hermopolis, sur une brique en fayence de Haute-Égypte, incrustée de lapis lazuli véritable, sous les pieds de la majesté de ce dieu *(Thot ?)*, à l'époque du roi Mykérinus *(IVe Dynastie)* par le prince Herdédef, le justifié (1). Il la découvrit là, au cours d'une tournée d'inspection dans les temples ». Cette même formule doit être lue par un homme pur qui n'a mangé ni chevreau ni poisson. On doit également faire un scarabée en pierre verte qu'on placera sur le cœur d'un homme purifié avec de la myrrhe, et sur lequel auront été accomplis les rites de l'ouverture de la bouche (cf. *infra*, p. 113-4). Celui qui connaît cette formule est assuré d'être justifié, sur terre et dans l'autre monde, et d'avoir la possibilité de faire tout ce que font les vivants. On voit combien une telle conception, qu'on retrouve à chaque instant dans ce recueil, est éloignée d'une véritable doctrine religieuse. Les prêtres, en développant la puissance de la magie,

(1) Cf. aussi ch. 64 et 137 ; le ch. 130 est censé remonter au règne du roi Ousaphaïs (Ire Dynastie) ; cf. ROEDER, *Urk. Rel.*, p. 254, 260, 282, 285.

avaient frustré les hommes de cet apaisement que la doctrine osirienne, telle que nous l'avons exposée au paragraphe précédent, avait failli leur donner.

a) *Le Livre des Morts* (1). — C'est un recueil de formules destiné à faciliter au mort son passage dans l'au delà. Les Égyptiens avaient donné aux formules qui le composaient des titres qui en rendaient l'utilisation plus aisée. Ce long texte était écrit sur un papyrus qu'on plaçait, après l'avoir soigneusement roulé, dans le cercueil même, afin que le défunt pût l'avoir constamment à sa disposition. L'idée qui domine cette composition, idée qui se trouve d'ailleurs exprimée dans le titre égyptien du recueil, est celle de la « sortie au jour ». Ce désir de revoir, pendant le jour, la lumière du soleil prouve assez ce qu'avait de conventionnel et d'aléatoire le bonheur qu'on se promettait dans l'au delà. Si attrayantes qu'en fussent les descriptions (2), on ne souhaitait rien tant que de quitter ce monde mystérieux pour retrouver, sur terre, avec l'éclat du soleil, toute la joie de vivre. Sortir au jour impliquait aussi la faculté de se mouvoir, d'échapper à l'immobilité de la mort, et on sait combien les Égyptiens appréciaient cette liberté de mouvements que leur conférait le *ba* (cf. *supra*, p. 74 et *infra*, p. 131-2). Le séjour dans le monde terrestre ne devait pas, cependant, se prolonger au delà du coucher du soleil : les défunts fuyaient la nuit et souhaitaient de rentrer dans le monde souterrain, chaque soir, au moment où le dieu-soleil y pénétrait lui-même, à l'Occident du ciel. Nombreuses sont les formules (3) qui témoignent de ce double désir de sortir au jour (ch. 2, 3, 10, 12, 17, 18, (l. 36-7), 64,

(1) Dans l'analyse qui va suivre, nous laissons volontairement de côté l'importante question du jugement des morts qui sera exposée plus loin (p. 134-7).

(2) Osiris lui-même (ch. 175) avait résisté aux encouragements d'Atoum, qui le pressait de descendre dans le monde souterrain, où l'attendait, d'après lui, une vie heureuse ; cf. Kees, *Totenglauben*, p. 307.

(3) D'une manière générale, les chapitres du Livre des Morts sont cités d'après l'édition de Naville. Les chapitres suivants : 4, 21, 49, 51, 52, 58, 101, 115, 128, 131, 135, 140, 157, 158, 159, 162, 163, 164, qui manquent dans l'ouvrage de Naville, sont cités d'après Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, p. 224-96. Lorsqu'une variante, non attestée dans l'édition Naville, sera empruntée au recueil de Roeder, l'emprunt sera signalé en note.

66-8, 71, 110, 180) (1) et de regagner, à l'heure du couchant, le monde des morts (ch. 12, 17, 58, 72, 120-2, 179) ; dans ces incessants voyages, rien ne doit faire obstacle au défunt, les chemins doivent être libres et les portes ouvertes (ch. 4, 9, 155-6, 162-4). A côté de ces rêves d'évasion, le Livre des Morts nous offre aussi le tableau traditionnel de la vie sédentaire des bienheureux dans le champ des roseaux (ch. 110). Il faut voir, en cela, moins une contradiction que le désir de s'assurer, dans le cas où la sortie au jour eût été rendue impossible, un bonheur moyen, calqué sur celui qu'on avait pu connaître sur terre. Les habitants du champ des roseaux ont des devoirs et des plaisirs (ch. 110) : ils labourent, sèment et moissonnent, ils mangent, boivent et usent de leur puissance sexuelle. On est frappé d'une telle pauvreté d'invention dans un ouvrage où, comme nous le verrons, l'imagination joue le plus souvent un très grand rôle. Encore l'existence ainsi dépeinte semble-t-elle trop active au mort, qui souhaite de se faire remplacer, dans les travaux qui lui incombent, par des serviteurs ; en effet, les statuettes funéraires qu'on a trouvées en si grand nombre dans les tombes, et qu'on appelle *chaouabtis*, étaient censées accomplir, à la place du mort, la tâche qui lui était dévolue. Le chapitre 6 du recueil concerne ces suppléants bénévoles du défunt. On y lit « O ce *chaouabti* de N N., quand je serai appelé et dénombré pour faire n'importe quel travail qu'on doit faire dans l'autre monde, c'est à toi que devra incomber ce désagrément (?), qui est le partage d'un homme. Tu dois, en tout temps, être recensé à ma place, soit pour labourer les champs, soit pour irriguer les rives, soit pour porter le sable de la rive orientale à la rive occidentale. « Je suis ici », voilà ce que tu dois répondre ». Le chapitre 5 répond au même idéal de paresse. Les soucis de la vie matérielle occupent naturellement une grande place. Il importe au mort qu'il ne manque jamais d'aliments (ch. 68, 105-6, 110, 148), qu'il ait part aux offrandes divines, notamment à

(1) 142 = Roeder, *Urk. Rel.*, p. 286 ; 148 = *ibid.*, p. 288.

celles de Rē' (ch. 130 (1), 136), du grand dieu d'Hérakléopolis (ch. 17, l. 21), d'Osiris (ch. 18, 130, l. 47), qu'il puisse boire à sa soif (ch. 57-60, 62, 164), et respirer l'air frais (ch. 15 B. II (l. 23), 38, 54-9), qu'il ne soit enfin jamais réduit à manger ses excréments, ni à boire son urine (ch. 52-3). Le mort s'élève parfois à des désirs plus élevés et souhaite d'être puissant (ch. 110, 148), d'être divin (ch. 162, 164), d'être glorifié (ch. 129, 130, 141-2), ou, encore, de recevoir un siège à Héliopolis (ch. 75, 82), de s'unir à l'Ennéade (ch. 79, 101) ou aux serviteurs d'Horus (ch. 101), d'être à la suite d'Osiris (ch. 17 (l. 72-3), 18), de Thot (ch. 95-7) ou d'Hathor (ch. 103), d'être placé auprès des grands dieux (ch. 104), de monter au ciel (ch. 115), enfin, de traverser le firmament avec Rē' (ch. 131) et d'être admis dans sa barque (ch. 129-30, 134, 136, 140). Ces différents souhaits montrent bien l'éclectisme des croyances funéraires de cette époque. Il est intéressant de noter que la navigations céleste, héritage de la doctrine héliopolitaine, y tient une place relativement importante. On a vu, dans les textes funéraires précédemment étudiés, que les Égyptiens avaient toujours conçu la vie de l'au delà comme un mélange d'agréments et d'angoisses. Ces dernières, qui sont le plus souvent provoquées par les innombrables dangers qui menacent le défunt dans ses déplacements, ne sont pas oubliées dans le Livre des Morts, et de nombreux chapitres leur sont consacrés, qui se rattachent, plus étroitement encore que les autres, à la magie. Le défunt souhaite avant tout d'échapper à une deuxième mort (ch. 44 130 (l. 47), 135-6 (2), 175-6), à un séjour dans le « lieu d'abatage », où sont sacrifiés les ennemis des dieux (ch. 50), ou, encore, au destin peu enviable d'être mangé par les vers (ch. 163-4). Il veut jouir de sa deuxième vie dans son intégrité corporelle, éviter de

(1) ROEDER, *Urk. Rel.*, p. 282-3.

(2) ROEDER, *Urk. Rel.*, p. 259. Il faut aussi que l'âme soit réunie au corps (ch. 89-91) et qu'elle soit admise, ainsi que l'ombre, à pénétrer dans le tombeau (ch. 92) ; dans ce dernier chapitre, chacune des parties du corps est identifiée à une divinité.

tomber en pourriture (ch. 45, 154, 163), et conserver, en particulier, sa tête (ch. 43), son cœur (ch. 26-9), ses yeux (ch. 41), sa colonne vertébrale (ch. 42), son âme (ch. 61) (1) et sa bouche (ch. 21-3). Il est également très important pour lui de ne pas perdre le souvenir (ch. 90) et, surtout, de se rappeler son nom (ch. 25), qui lui donne son individualité. D'autre part, il craint de perdre sa place (ch. 47) et d'être condamné à marcher à quatre pattes (2) (ch. 51). Après avoir conjuré ces premières menaces, il lui faut résister à ses ennemis (ch. 17, 48-9, 65, 137, l. 18) et aux animaux nuisibles, crocodiles (ch. 31-2) et serpents (ch. 33-4, 37-40). Pour surmonter les obstacles dont sa route est parsemée, c'est vers les dieux qu'il se tourne. Il leur adresse volontiers des hymnes. Le plus important de ceux-ci est sans doute l'hymne à Rē' (ch. 15) dans lequel est décrit le voyage quotidien du soleil : on dépeint d'abord sa course dans le ciel diurne, qu'il parcourt en vainqueur, sous les acclamations de toutes les créatures, puis son séjour dans le monde souterrain, où il répand la joie parmi les morts : « Les nobles habitants de l'Occident se réjouissent lorsque tu brilles là pour le grand dieu Osiris le maître de l'éternité » (3). Comme on le voit la vieille rivalité entre Osiris et Rē' s'est changée en une collaboration étroite : chacun des dieux a sa zone d'influence bien délimitée et son rôle à jouer dans l'autre monde. Le chapitre 17 nous offre, sous la forme d'un monologue du dieu Atoum, un panégyrique du soleil, créateur universel ; ailleurs (ch. 139), le mort exprime le vœu de voir et d'adorer le soleil. On pense bien qu'il n'oublie pas non plus le maître de l'Occident, Osiris ; il souhaite de le voir (ch. 9), de l'adorer (ch. 128, 183, 185) et de se reposer auprès de lui (ch. 184). D'autres hymnes, enfin, sont adressés à Thot (ch. 18, 20), et à la déesse

(1) Roeder, *Urk. Rel.*, p. 284.
(2) D'après Gunn (lettre écrite à l'auteur), en effet, le verbe *šḫd*, dans ce cas, et en dépit du déterminatif, ne signifie pas *marcher la tête en bas et les pieds en l'air*, comme un acrobate, mais *marcher à quatre pattes*, comme un animal qui cherche sa nourriture.
(3) Ch. 15 B. II, l. 15-6.

Hathor (ch. 186). Geb et Shou (ch. 33) sont également appelés à la défense du défunt. Cependant, le mort ne croit pas qu'il lui suffise d'adorer la divinité pour être assuré de son appui ; il désire, avant tout, s'identifier à elle, se transformer en elle. Cette idée joue un très grand rôle dans le Livre des Morts : tantôt, le défunt exprime le vœu général de prendre toutes les formes qui peuvent lui être utiles (ch. 18 (1), 76), tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, il désire s'identifier à un dieu, ou à un être quelconque, dont le secours lui paraît particulièrement souhaitable dans des circonstances bien déterminées. La liste de ces dieux et de ces êtres est longue : nous y trouvons Chnoum (ch. 36), Rēʿ (ch. 42), Horus (ch. 66, 69), Ouadjet (ch. 66), Osiris, Orion et Anubis (ch. 69), Ptah (ch. 82), un juge du tribunal (ch. 79), des oiseaux (2), l'oiseau-âme *ba* (ch. 85), un lotus (ch. 80 (3), 81), un serpent (ch. 87), et un crocodile (ch. 88). Le mort avait également recours à d'autres moyens de protection. Les Égyptiens ont toujours cru que celui qui connaissait le nom d'un dieu, ou d'un être divinisé quelconque, avait toute puissance sur lui (cf. *supra*, p. 43-4) ; on ne doit donc pas s'étonner que le mort souhaite de connaître les âmes d'Héliopolis, de Bouto, d'Hiérakonpolis, d'Hermopolis (ch. 96-7, 111-115), celles de l'Orient et de l'Occident (ch. 108-9), et, aussi, de connaître le nom d'Osiris (ch. 119, 142), des dieux du ciel septentrional et du ciel méridional, des *kerty* et de la Dat (ch. 141) (4), ou, encore, le nom des sept portes (ch. 144), celui des forteresses du champ des roseaux (ch. 146) et des portes du territoire d'Osiris (ch. 147). Cette science magique ne pouvait que lui faciliter l'accès du séjour des bienheureux. Enfin, il avait une grande confiance dans la protection magique des amulettes (ch. 155-160, 167).

L'analyse du Livre des Morts qui vient d'être faite, si brève

(1) Roeder, *Urk. Rel.*, p. 248.
(2) Un faucon d'or (ch. 77), un phénix (ch. 83), un héron (ch. 84), une hirondelle (ch. 86), une oie (ch. 95 ; cf. Roeder, *op. cit.*, p. 267).
(3) Roeder, *op. cit.*, p. 265.
(4) Roeder, *Urk. Rel.*, p. 286.

qu'elle ait été, montre cependant la richesse de ce recueil et la diversité des éléments qui le composent (1). Ces éléments remontent, pour la plupart, à une haute antiquité, mais ils ont été modifiés dans le goût du jour, c'est-à-dire qu'ils ont été adaptés, d'une part, à l'idée de compromis qui avait rapproché, à cette époque, les deux religions solaire et osirienne, et, d'autre part, au cadre un peu étroit d'un recueil de formules magiques. L'exemple le plus frappant de l'état d'esprit qui régnait alors nous est fourni par le chapitre 17 (cf. *supra*, p. 105). Cette œuvre dogmatique, d'esprit purement solaire, avait été conservée, mais elle paraissait aux prêtres si abstraite qu'ils s'étaient crus dans l'obligation de la commenter. Les gloses, qui sont beaucoup plus développées que le texte, nous apportent l'assurance la plus formelle que les Égyptiens, même ceux qui étaient réputés savants, avaient entièrement perdu l'intelligence de la doctrine ancienne (2).

b) *Le Livre de l'Amdouat, le Livre des Portes, le Livre de la Nuit et le Livre des Quérerts.* — Ces quatre recueils peuvent être considérés comme un développement et une systématisation du Livre des deux Chemins (cf. *supra*, p. 91-3). Ils décrivent, en effet, le royaume des morts, mais d'une façon moins diffuse que leur modèle du Moyen Empire. Ce compromis, dont nous avons signalé plus haut l'apparition timide, a été, comme nous l'avons vu, érigé en dogme, et le royaume des morts est définitivement placé dans le monde souterrain. Cette évolution dans le sens osirien est corrigée, cependant, par le rôle important réservé au dieu-soleil dans la vie de l'au delà : quand le soleil, après avoir parcouru le ciel, s'enfonce dans la terre, à l'horizon occidental, il est censé descendre dans le royaume des morts qu'il parcourt en barque pendant les douze heures de la nuit. C'est ce voyage nocturne de Rēʿ que nous décri-

(1) Une simple comparaison avec les textes des Sarcophages suffit à prouver son étroite parenté avec ce dernier recueil.

(2) On trouve, dans ce même chapitre 17, plusieurs allusions aux légendes rapportées au chapitre II de cet ouvrage. On relève d'autres légendes aux chapitres 15, 112-3, 115.

vent ces trois livres. D'après le Livre de l'Amdouat (littéralement : livre de ce qui est dans l'au delà), le monde souterrain est divisé en douze régions, qui correspondent aux douze heures de la nuit. Ces régions, qu'on appelle des cavernes ou des champs, sont organisées sur le modèle des nomes égyptiens. Elles ont un dieu à leur tête et possèdent toutes une capitale, peuplée de dieux, de génies et des âmes des morts. Un grand fleuve souterrain, réplique du Nil, les relie les unes aux autres, et c'est sur ce fleuve que le soleil navigue. Celui-ci est représenté sous la forme d'un homme criocéphale. Il est considéré comme mort, mais n'a pas perdu pour autant sa puissance de rayonnement, et l'éclat qu'il projette, en traversant ces ténébreuses cavernes, constitue la joie la plus substantielle qu'éprouvent, chaque nuit, les malheureux défunts condamnés à y vivre. Dès que la barque solaire apparaît, ils se précipitent sur les deux rives et acclament celui qui leur apporte, avec la lumière, un peu de réconfort. Mais la navigation n'est pas toujours de tout repos ; en effet, le débit du fleuve souterrain n'est pas plus régulier que celui du Nil, qui lui a servi de modèle, et, souvent, de larges bancs de sable arrêtent la barque dans sa marche. Les morts se mettent alors au service du soleil et halent joyeusement l'embarcation, comme ils avaient pu haler, de leur vivant, leurs propres embarcations en de semblables circonstances. Leur aide ne suffit pas toujours, et le soleil est alors obligé, ou bien de transformer son bateau en serpent, ou bien d'avoir recours aux charmes magiques d'Isis. De plus, la vieille idée selon laquelle l'au delà est peuplé d'ennemis s'est maintenue au cours des siècles, et la barque solaire elle-même n'échappe pas aux attaques des génies malfaisants. C'est dans le territoire de la septième heure qu'elle court le plus grand danger. Là règne, sous la forme d'un gigantesque serpent, l'éternel rebelle Apophis. Pour l'éviter, la barque est obligée de faire un grand détour, opération d'autant plus délicate que le fleuve est à sec, car Apophis, pour mieux entraver la marche de son ennemi, a bu presque toute l'eau. Une fois ce péril conjuré,

la navigation devient plus facile. Le soleil approche du moment de sa résurrection : dans le territoire de la dixième heure, un scarabée, symbole de la renaissance, vient se poser auprès du dieu ; un peu plus loin, la corde qui sert à haler la barque se change en serpent ; c'est là que sont punis les ennemis d'Osiris. Dans la dernière caverne, enfin, qui porte le nom significatif de « fin du crépuscule », la métamorphose s'achève : le dieu criocéphale se change en scarabée et apparaît sous la forme de Khépri, à l'orient du ciel. C'est la naissance triomphale du jour.

On ne dira que peu de mots du Livre de la Nuit et du Livre des Portes. Ces compositions, en effet, sont écrites dans le même esprit que le Livre de l'Amdouat. Le Livre de la Nuit, ainsi désigné par Lefébure, comporte la description des différentes régions correspondant aux douze heures de la nuit, inscrites sous une figuration gigantesque de Nout, la déesse du ciel.

Le Livre des Portes, qui fut sans doute composé à la fin de la XVIIIe Dynastie, doit son nom aux portes qui séparaient, croyait-on, les régions de l'au delà les unes des autres. Ces portes étaient gardées, comme dans le Livre des deux Chemins, par des génies et des serpents crachant le feu. Le Livre des *Quérerts*, c'est-à-dire de ces cavernes de l'autre monde que le mort devait traverser et dont il a déjà été question, est le plus récent de ces recueils, puisque la plus ancienne version ne remonte qu'au règne de Mineptah. Dans ce texte, il s'agit, avant tout, de formules magiques destinées à apaiser les divinités qui habitent les différentes cavernes.

IX. — *La religion funéraire à la basse époque*

L'Égypte, après le Nouvel Empire, est arrivée à la fin de sa période créatrice : dans tous les domaines, elle ne sait plus que se répéter. On ne doit donc pas s'étonner de retrouver, pendant toute la durée de la basse époque, les recueils funéraires en usage aux époques antérieures. Plus un texte est ancien, plus il doit être

efficace pour le mort. On va même jusqu'à reproduire, dans certaines tombes saïtes de la région memphite, les textes des Pyramides, oubliés depuis longtemps, mais on utilise surtout les livres funéraires du Nouvel Empire, dont il vient d'être question et d'autres encore (1), dont on se plaît à vanter l'ancienneté. Ces textes sont copiés sur des rouleaux de papyrus et placés, soit dans le cercueil, soit dans le socle creux de petites statues, représentant Osiris sous sa forme syncrétique de Ptah-Sokar-Osiris. A partir de l'époque saïte, on grave volontiers, sur les sarcophages en basalte ou en granit, les textes et les scènes du Livre des Portes ou du Livre de l'Amdouat, avec un grand luxe de détails et une remarquable finesse d'exécution. Dans leur nouvelle version, ils ne gagnent d'ailleurs pas en clarté, et on perdrait son temps à vouloir expliquer ce que les Égyptiens eux-mêmes ne comprenaient sans doute plus très clairement. On sent que le retour au passé, qui caractérise cette époque, n'est pas déterminé par une croyance vivante, mais par des intérêts superstitieux. C'est la magie qui, après une longue lutte avec les idées proprement religieuses, a fini par l'emporter, sous le couvert d'un archaïsme factice. En apparence, les idées sur l'au delà n'ont pas changé ; en fait, elles se perdent dans tous les détours de la magie, et la seule chose qui importe désormais, c'est de connaître la vertu des amulettes et des recettes magiques.

X. — *Le Culte des Morts*

En essayant de nous figurer ce qu'était la destinée de l'âme dans l'au delà, nous n'avons vu que le côté spirituel d'une religion dont le côté matériel, c'est-à-dire le culte funéraire, paraît avoir, de tout temps, retenu plus spécialement l'attention des Égyptiens. C'est ce côté matériel qu'il nous reste à étudier, ou plutôt à résumer, car le sujet est trop vaste pour être exposé en détail.

(1) Les Lamentations d'Isis et de Nephthys, le Livre d'Apophis, le Livre des Respirations, le livre qui commence par les mots « que mon nom fleurisse ».

a) *La momification.* — On a vu (p. 85) que la conservation du corps était considérée par les Égyptiens comme une condition essentielle de la survie. Dans les textes des Pyramides, le roi mort formule le vœu que ses os soient rassemblés. Ce vœu remonte évidemment à l'époque où les cadavres, qui étaient simplement déposés dans une fosse, se décomposaient et se réduisaient à l'état de squelettes dont les os finissaient par se déboîter ; ce fut évidemment pour éviter une telle décomposition qu'on inventa l'usage de la momification. Les premiers essais datent de l'époque thinite : on se contentait alors de faire des applications de natron et d'imprégner de résine les bandelettes dont on entourait ensuite les membres du défunt. Des progrès certains furent accomplis au cours de l'Ancien et surtout du Moyen Empire, mais ce ne fut guère avant le Nouvel Empire que l'art de l'embaumement parvint à son apogée. Le procédé qui fut alors appliqué fut utilisé jusqu'à la fin de l'époque romaine : c'est celui que nous ont décrit d'une manière relativement exacte, Hérodote et Diodore de Sicile. Le paraschiste (1) commençait par retirer les viscères, à l'exception du cœur et des reins ; il les traitait séparément dans un bain de vin de palmes aromatisé. Après quoi, il les enfermait dans des vases à panses renflées, généralement en albâtre, que les premiers égyptologues ont appelés, à la suite d'une erreur d'interprétation, les « canopes » ; ce nom leur est resté jusqu'à nos jours. Ils étaient surmontés de couvercles reproduisant, chacun, la tête d'un des quatre fils d'Horus, protecteurs des viscères : Amsit à tête humaine, Hapi à tête de cynocéphale, Douamoutef à tête de chacal et Qébésennouf à tête de faucon (2). Ces génies finirent par s'identifier si parfaitement aux viscères sur lesquels ils étaient censés veiller qu'il fallut bientôt les mettre eux-mêmes sous la protection de quatre déesses, Isis,

(1) Le paraschiste, le taricheute et le choachyte jouaient à la basse époque le rôle de l'ancien prêtre *out* (cf. *infra*, p. 113, n. 2).

(2) A l'origine les quatre couvercles reproduisaient indifféremment la tête humaine.

Nephthys, Neith et Selkit. Une fois les viscères retirés, le taricheute remplissait la cavité de l'abdomen avec de la myrrhe, du cinnamone et différentes aromates, recousait le corps et le laissait pendant 70 jours dans un bain de natron. Après quoi, le corps était lavé et était confié au choachyte, qui entourait, avec art, les membres de bandelettes aromatisées et imprégnées de gomme arabique.

Bien que l'art de la momification ne fût arrivé à ce degré de perfection que grâce à l'expérience et à l'ingéniosité de spécialistes, la légende voulait qu'Anubis en eût été le seul inventeur et qu'il eût, pour la première fois, expérimenté sa découverte sur le corps d'Osiris. Il aurait été aidé dans son œuvre (Pyr. 1983) par les quatre fils qu'Horus avait eus de sa propre mère (*Livre des Morts*, ch. 112). Ce fut pour cette raison que la protection des viscères fut confiée à ces quatre génies. Anubis, en tout cas, fut considéré, dès les plus anciens temps, comme l'embaumeur par excellence et conserva ce rôle jusqu'à la fin de l'époque romaine. En somme, on répétait sur le mort les rites qui avaient été accomplis sur Osiris. Cette influence de la légende osirienne sur le culte funéraire fut beaucoup plus profonde que celle qu'elle exerça sur le problème abstrait de la destinée de l'âme.

b) *Les funérailles.* — Les scènes de funérailles (cf. aussi *infra*, p. 138-9) sont souvent représentées sur les parois des tombes. Grâce à ces représentations, nous arrivons à nous rendre compte de ce que pouvaient être de telles cérémonies (1). Elles comportaient avant tout le transport du sarcophage, de la maison mortuaire à la tombe. Le parcours était assez pénible : il fallait, le plus souvent, traverser le Nil, puis gagner, par des chemins difficiles, la nécropole, située dans le désert. Plusieurs barques étaient nécessaires pour traverser le

(1) Comme de nos jours il y avait différentes « classes » d'enterrements. Ceux dont il est question ici sont naturellement des enterrements de personnages haut placés ; nous ne savons rien des autres, mais nous pouvons supposer qu'ils comportaient des cérémonies essentiellement funéraires, accomplies sans aucun déploiement de luxe.

fleuve, l'une pour le sarcophage et le coffre à canopes, d'autres pour la statue, le reste de l'équipement funéraire et pour les assistants. A terre, le sarcophage était placé sur un traîneau, que des bœufs tiraient jusqu'à la tombe. En cours de route, les prêtres funéraires encensaient la momie et récitaient les « glorifications » ; souvent des danseuses précédaient le cortège. A la tête et au pied du sarcophage, deux pleureuses, qui jouaient le rôle d'Isis et de Nephthys pleurant Osiris, exhalaient les plaintes rituelles (1). Le cortège comprenait, outre les pleureuses et les prêtres funéraires (2), dont la présence était indispensable, la famille, le harem et les amis du défunt (3). Les cérémonies proprement funéraires avaient lieu devant la tombe. C'était là qu'on prenait congé du défunt et qu'on accomplissait le rite essentiel de l'ouverture de la bouche et des yeux. Ce rite, à l'origine, était pratiqué sur la statue du défunt, dans l'atelier *(la maison de l'or)* où avaient travaillé les sculpteurs, et avant que la statue n'eût été transportée dans la chapelle funéraire (cf. DAVIES-GARDINER, *The Tomb of Amenemhēt*, p. 57-8, ou dans la « tente de purification (cf. *infra*, p. 138). Mais plus tard, au Nouvel Empire, en tout cas, c'était devant la tombe, et sur la momie même, que le rite était accompli. Le personnage principal, dans cette dernière cérémonie, est le prêtre *sem*, qui représente à la fois Horus, fils d'Osiris, et le fils du défunt. Il est vêtu d'une cape en peau de panthère, et a pour rôle de rendre au mort, en lui touchant le visage, deux fois avec une herminette et une fois

(1) L'usage de faire accompagner le sarcophage par des pleureuses remontait sans doute à une très haute époque ; la légende osirienne, en faisant jouer à Isis et à Nephthys le rôle de pleureuses, n'avait rien créé ; elle n'avait fait que suivre une tradition beaucoup plus ancienne (Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 186). A côté de ces pleureuses officielles apparaissent d'autres personnages, hommes et femmes, qui, eux aussi, exhalent, tout au long du parcours, des plaintes. LÜDDECKENS (*Mit. Kairo* XI (1943) a consacré une étude aux gestes et aux exclamations de ces personnages.

(2) Le prêtre *out*, qui avait présidé aux rites de l'embaumement, le prêtre lecteur, qui devait réciter les « glorifications », le prêtre *sem*, qui célébrait la cérémonie de l'ouverture de la bouche et les prêtres du *ka*.

(3) Cf. *infra*, p. 138-9, la description d'un type de funérailles inspiré des plus anciennes funérailles royales.

avec un ciseau, l'usage de ses organes. Ainsi le défunt pourra-t-il recevoir les aliments qu'on lui apporte et jouir, dans l'autre monde, de toutes les fonctions vitales. La cérémonie s'accompagne des lamentations des pleureuses, de la récitation des glorifications, de fumigations, d'onctions et de libations, et, enfin, du sacrifice d'un animal. On accomplissait aussi un rite intitulé « le bris des vases rouges » (1), dont la signification est assez obscure, mais qui était certainement en rapport avec la magie. Une fois ces cérémonies accomplies, le sarcophage était descendu dans le caveau, le puits d'accès était comblé avec des pierres et des débris, et le défunt était abandonné à sa nouvelle vie.

c) *Les tombes.* — A l'époque préhistorique, les morts étaient enterrés dans des fosses oblongues, creusées superficiellement, soit dans le voisinage des villages, soit dans le désert. Le cadavre y était déposé dans la position embryonnaire, souvent enveloppé, surtout à partir de l'époque énéolithique, dans un linceul. A côté de lui, on plaçait des vases, contenant des aliments et des breuvages, et aussi quelques objets de parure. A la surface, un monceau de débris marquait l'emplacement de la sépulture (2). Les premières tombes construites remontent sans doute a là fin de la préhistoire. Il ne saurait être question, ici, d'analyser en détail l'évolution de la sépulture égyptienne (3), mais de donner les principales caracté-

(1) Sur ce rite cf. BORCHARDT, *Ä. Z.* 64 (1929), p. 12-6 ; WERBROUCK, *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne*, p. 30 ; VAN DE WALLE, *Bulletin des Musées Royaux d'Art et d'Histoire*, 4 (1940), p. 76 ; LÜDDECKENS, *Mit. Kairo* XI (1943), p. 12-4. MORET, *Revue d'Égyptologie* III (1938), p. 167, a montré que ce rite est également attesté dans le culte divin, et cite, comme exemple, un bas-relief du temple de Louxor. Cf. aussi *infra*, p. 211.

(2) On doit, au moins, mentionner, ici, l'usage, attesté à Mérimdé-Béni-Salamé, d'enterrer les morts, non pas dans une nécropole, plus ou moins éloignée du village, mais dans le village même, à proximité des huttes. Dans ces tombes, aucune offrande n'a été trouvée, sans doute parce que les survivants partageaient leurs repas avec leurs morts. Cet usage n'est attesté nulle part ailleurs en Égypte (cf. JUNKER, *Anzeiger d. Ak. d. Wiss. in Wien*, Phil.-hist. Kl., 1929, nr XVI-XVIII, p. 190 et seq.). On doit également signaler qu'on a trouvé, étroitement mêlées aux maisons, des tombes creusées dans le village néolithique d'el-Omari (cf. DÉBONO, *An. Serv.*, XLVIII (1948), p. 564-5).

(3) Pour plus de détails cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 29-30 ,36-7, 105-8, 183-93, 218-21, 244 ,256-7 302-4, 455-7.

ristiques des trois types de tombeaux en usage dans l'ancienne Égypte : le mastaba, la pyramide et l'hypogée.

1. *Le mastaba.* — Le mot désigne, en arabe, la banquette que les fellahin placent habituellement devant leurs maisons ; il fut appliqué par les Arabes eux-mêmes à ce genre de sépultures, dont la superstructure évoque l'aspect de banquettes géantes. Le mastaba est le point d'aboutissement logique de la tombe préhistorique. Il comporte une partie souterraine, le caveau, et une partie en superstructure, la chapelle. Le caveau, creusé plus profondément qu'aux époques précédentes, a pris une forme rectangulaire, et il est revêtu d'un parement de calcaire. La partie en superstructure est un développement du tertre qui marquait autrefois l'emplacement de la tombe. Elle est construite en blocs de calcaire, plaqués d'un revêtement de calcaire fin. Cette masse rectangulaire à parois inclinées n'était creusée primitivement que d'un puits, qui donnait accès au caveau, et qui était comblé après l'enterrement. On apportait les aliments sur une table d'offrandes, placée, à l'extérieur, devant une stèle en forme de porte (la stèle fausse-porte). Cette stèle, encastrée dans la paroi occidentale du mastaba, avait pour rôle de séparer symboliquement le monde des vivants du monde des morts. Par la suite, la stèle fausse-porte fut encastrée de plus en plus profondément dans le massif du mastaba ; on obtint ainsi une niche qui, en s'élargissant, devint une petite pièce : ce fut la chapelle. Plus tard, la chapelle elle-même se développa en un nombre variable de chambres, dont les murs furent décorés de fines représentations qui évoquaient les scènes familières de la vie terrestre. En outre, on aménagea, dans une chambre étroite qui ne communiquait avec l'extérieur que par une fente étroite, pratiquée à la hauteur des yeux d'un homme, une réserve de statues. Cette pièce a reçu le nom de *serdad*, nom qui signifie, en arabe, le couloir. Tel était le type le plus fréquent des sépultures civiles de l'Ancien Empire. Les mastabas étaient disposés autour de la Pyramide royale, comme des maisons autour du palais

du souverain, et formaient une ville funéraire avec des rues régulièrement tracées (1).

2. *La pyramide.* — La première pyramide fut élevée à Saqqara par le fondateur de la IIIe Dynastie, Djéser. Le monument qu'il construisit alors, sur les plans de son architecte Imhotep, était, plutôt qu'une pyramide parfaite, un compromis entre le mastaba et la pyramide. Il se composait, en effet, d'une succession de six mastabas superposés, de dimensions de plus en plus petites. On a donné le nom de pyramide à degrés à cet édifice qui n'est, comme le mastaba lui-même, dont il dérive directement, qu'un développement grandiose du petit monticule de pierres qui marquait l'emplacement des tombes primitives. Le désir de mieux préserver le caveau semble être, au moins autant que le souci de célébrer dignement la gloire du souverain défunt, à l'origine des proportions colossales du monument. Les successeurs directs de Djéser se contentèrent de répéter le plan de la pyramide à degrés. Ce fut sous le règne de Snéfrou, au début de la IVe Dynastie, qu'apparut la première pyramide parfaite : c'est un édifice construit sur plan carré, dont les quatre faces sont quatre triangles isocèles à sommets convergents. Un peu plus tard furent édifiées, à Gizeh, les célèbres pyramides de Chéops, de Chéphren et de Mykérinus. Elles étaient construites en pierres de taille et recouvertes d'un revêtement de calcaire, très fin et très lisse, ou de granit. Le caveau n'est plus souterrain, comme à l'époque de Djéser : il est ménagé dans le massif même de la pyramide et ne comporte, jusqu'à la Ve Dynastie, aucune décoration. L'entrée, dissimulée par une dalle mobile, se trouve pratiquée dans une des faces de l'édifice ; un système compliqué de couloirs, descendants ou ascendants, conduit à la chambre funéraire. A partir du règne d'Ounas (fin de la Ve Dynastie), on grava, sur les parois du caveau, les textes funéraires connus

(1) Au Moyen Empire, on retrouve les mastabas dans les nécropoles royales du Fayoum, où ils entourent, comme autrefois, la pyramide du souverain.

sous le nom de textes des Pyramides. Nous avons vu plus haut l'intérêt considérable que présentent, pour l'histoire de la religion primitive, ces précieuses inscriptions. Près de la pyramide s'élevait un temple funéraire, où s'accomplissaient les rites de l'offrande. Il était soutenu par des colonnes florales ou des piliers carrés, et ne comporta, jusqu'à la Ve Dynastie, aucune décoration murale. Une chaussée couverte, qui partait du petit temple d'accueil situé dans la vallée (cf. *infra*, p. 138), conduisait en pente douce à ce temple, construit, comme la pyramide elle-même, sur le plateau désertique.

La pyramide resta jusqu'à la fin de la XVIIe Dynastie, le type de la sépulture royale. Mais les constructions en pierres, puis en briques, que s'élevèrent les successeurs des rois de la IVe Dynastie, n'offraient plus les proportions grandioses des pyramides de Gizeh. De plus, à partir du Moyen Empire, et, surtout, au Nouvel Empire, la pyramide cessa d'être une sépulture exclusivement royale : les particuliers usurpèrent cet ancien privilège royal, et se construisirent de petites pyramides en briques (cf. *infra*, p. 119). A la fin de l'histoire égyptienne, les rois éthiopiens, qui régnaient dans le lointain royaume de Méroë (1), et qui, par conformisme, se rattachaient désespérément à une tradition dont ils étaient incapables de comprendre l'esprit et la beauté, se firent élever des pyramides de briques, dont la forme étrange ne rappelle que de très loin celle de leurs glorieux modéles. Ainsi disparut, dans la médiocrité, un genre architectural qui, à lui seul, eût suffi à illustrer la civilation qui l'avait créé.

3. *L'hypogée.* — Dans sa forme la plus simple, l'hypogée est une tombe creusée dans le rocher. Il apparut dès l'Ancien Empire, à Gizeh, où certains fonctionnaires, au lieu de se faire construire un mastaba sur le plateau, se firent creuser une tombe dans les contreforts rocheux. Mais, sur un plateau comme Gizeh, l'hypogée ne pouvait apparaître qu'exceptionnellement. En revanche, en

(1) Situé aux environs de la quatrième cataracte du Nil ; bibliographie *apud* PRATT, *Ancient Egypt*, p. 139 et seq.

Haute et en Moyenne-Égypte, dans cette étroite vallée du Nil, limitée de chaque côté par une chaîne montagneuse calcaire qui présente souvent des terrasses naturelles et de belles parois lisses, il était, sans aucun doute, le type de sépulture le mieux approprié. Aussi y régna-t-il presque exclusivement à partir de l'Ancien Empire. L'hypogée se compose d'une chapelle publique et d'une chambre funéraire. La chapelle, de dimensions variables, comporte toujours une niche pour la statue, une stèle, et un puits qui donne accès au caveau ; les parois sont souvent décorées de scènes familières ou religieuses. Dans de très grandes tombes, comme celles des nomarques de Béni Hasan, on réservait dans la masse rocheuse un certain nombre de piliers qui donnaient à la chapelle un aspect particulièrement grandiose. Le caveau était simple et ne comportait généralement aucune décoration.

Les tombes royales du Nouvel Empire offrent ceci de particulier qu'elles sont assez éloignées de leurs temples funéraires : ceux-ci sont construits à la lisière de la vallée, celles-là, creusées dans la célèbre vallée des Rois. Le plan de ces tombes est relativement simple : on accède au caveau, non plus par un puits vertical, mais par un très long couloir, qui s'enfonce en pente douce à une assez grande profondeur. Ce couloir au tracé irrégulier s'élargit parfois jusqu'à former de petites pièces latérales. Les parois de ces différentes pièces étaient entièrement couvertes de textes, accompagnés de vignettes empruntées au Livre de l'Amdouat et au Livre des Portes (cf. *supra*, p. 107-9).

Aux XXIe et XXIIe Dynasties, les rois se sont fait enterrer Tanis, dans l'enceinte même du temple, entre l'angle Sud-Ouest du premier pylône, la muraille de Psousennès et le tronçon méridional du côté Ouest de l'enceinte. On a rappelé, à propos de cette importante découverte, due au professeur P. Montet, que les rois saïtes, d'après Hérodote (II, 169), étaient enterrés « dans l'enclos de Minerve (Neith), tout près du temple ». Il est possible que ce choix, à Tanis comme à Saïs, ait été dicté, en partie du moins, par

le désir de mieux préserver les tombes d'éventuelles violations, mais, si tel est le cas, on doit avouer que les précautions prises étaient encore insuffisantes ; en effet, aucune tombe royale n'a été retrouvée à Saïs, et, à Tanis, sur les cinq tombes mises au jour par P. Montet, trois étaient à peu près complètement vides. Il est vrai que les deux autres, en revanche, étaient occupées, chacune, par des hôtes nombreux, rois, princes et hauts fonctionnaires : la tombe d'Osorkon II (870-847) renfermait, outre le corps de ce souverain, celui de Takélot II (847-823) et, probablement, celui d'Ousirmarē' Sheshonq III (823-772) ; enfin Psousennès (1054-1009) partageait sa tombe avec Aménemapit (1009-1000) et un roi, Hékakhéperrē' Sheshonq, dont le nom n'était pas connu, et que P. Montet place (vers 893) entre Osorkon I et Takélot I. On pense bien que les corps de ces rois — nous n'avons, intentionnellement, cité, dans cette liste, que les hôtes royaux de ces deux tombes — n'avaient pas été enterrés là, à l'origine : ils n'y avaient été transportés qu'à la suite de la violation de leurs caveaux primitifs.

Les parois des tombes de Psousennès et d'Osorkon II sont couvertes d'inscriptions et de représentations funéraires, analogues à celles des tombes de la Vallée des Rois. En outre, on y a trouvé un riche mobilier funéraire, bijoux, statuettes divines, vaisselle d'or et d'argent, amulettes etc., qui nous permet de voir, sous un jour beaucoup plus favorable, la civilisation de cette époque, jusqu'à présent assez mal connue.

Il reste à dire quelques mots de ce type de tombes civiles, dont il a été question plus haut (p. 117), et qui apparaît comme un compromis entre l'hypogée et la pyramide. Précédée d'une cour dans laquelle s'ouvre le puits, la chapelle est creusée dans le rocher, et elle est surmontée d'une pyramide de briques qui s'achève par un pyramidion en calcaire, décoré de scènes relatives au culte solaire. Dans la face Est de la pyramide est encastrée une stèle cintrée, « la stèle de lucarne », sur laquelle le mort est représenté

adorant le soleil (1). La décoration des parois de la chapelle et du caveau, encore assez profane à la XVIIIe Dynastie, tend à devenir, après le schisme amarnien, et probablement en réaction contre l'état d'esprit qui avait été à l'origine de ce schisme, plus exclusivement religieuse (2). Ce type de tombes, qui apparaît, au Moyen Empire, en Abydos, nous est surtout connu par les tombes thébaines du Nouvel Empire.

A basse époque, les tombes ne représentent aucune originalité. Les Égyptiens se contentaient d'imiter le genre qui dominait dans la région où ils voulaient se faire enterrer. La décoration elle-même s'inspire des plus anciens modèles. C'est ainsi qu'on trouve, parfois, les textes des Pyramides, parfois aussi, des scènes entières, copiées dans des mastabas d'Ancien Empire. Dans ce domaine règne également le faux archaïsme dans lequel se meurt la civilisation égyptienne.

d) *Le service des offrandes.* — L'obligation de pourvoir d'offrandes les tombeaux a été considérée, de tout temps, par les Égyptiens comme le plus grand témoignage de piété que les survivants pussent donner aux défunts, car l'alimentation était jugée aussi nécessaire à la survie qu'à la vie. Mais il ne suffisait pas de placer auprès du mort, le jour des funérailles, un peu de pain et une cruche d'eau, il fallait renouveler ces offrandes, dont le mort avait un perpétuel besoin. Comment pouvait-on organiser ce service des offrandes ? On ne saurait donner à cette question une réponse unique car les usages ont varié au cours des siècles. Le soin d'entretenir le tombeau et de renouveler les offrandes incombait primitivement au fils aîné. Cet usage, qui remonte à une tradition très ancienne, a été illustré, mais non pas créé, par la légende osirienne, qui a transformé à son image la notion de piété filiale. Le fils, en

(1) La pyramide, qui était apparue à une époque où le dieu-soleil régnait presque exclusivement, est donc restée un symbole solaire. On en est d'autant moins étonné que le dieu-soleil a joué, comme on l'a vu, un rôle important dans la religion funéraire de cette époque.

(2) Cf. Schott, *A. Z.* 75 (1939), p. 100-6.

faisant l'offrande à son père, n'agissait plus seulement en son propre nom : il jouait auprès de lui le rôle qu'Horus avait joué auprès de son père ; de même qu'Horus avait offert son œil à Osiris (cf. *supra*, p. 47), de même, le fils apportait à son père des offrandes qui étaient assimilées à l'œil d'Horus : « je t'apporte, disait-il, l'œil d'Horus que j'ai enlevé à Seth ». Dans ce même recueil, qui n'est autre que le rituel de l'offrande, les allusions à la légende de l'œil d'Horus sont si nombreuses qu'il devient indéniable que toutes les offrandes étaient assimilées à l'œil divin. Si l'usage ancien s'est maintenu en théorie (d'innombrables inscriptions le prouvent), nous verrons que la piété filiale, en fait, avait beaucoup diminué, et que les fonctions de prêtre funéraire ne furent pas longtemps exercées avec conscience par le fils.

Le fils n'était pas le seul qui eût un rôle à jouer dans l'offrande funéraire. De très bonne heure, semble-t-il, le roi y participa activement. On a déjà fait allusion (p. 97) à la célèbre formule d'offrande qui commence par les mots : « offrande que donne le roi ». Il y eut donc un moment, dans la préhistoire, où le roi fut considéré comme le grand dispensateur des offrandes (1). Cet état de choses ne déchargeait d'ailleurs pas le fils de ses obligations envers son père ; il restait, sans doute, l'intermédiaire nécessaire entre le roi et le défunt. D'autre part, on ne saurait admettre que le souverain eût été obligé de distribuer des offrandes à tous ses sujets. Seuls, ceux qui possédaient une belle tombe, c'est-à-dire les hauts fonctionnaires qui avaient vécu autour du souverain, avaient droit à ces offrandes royales. Au début de l'époque historique, alors que le roi était considéré comme le centre de toute la vie égyptienne, il arrivait que de grands personnages dussent à la seule générosité du roi une

(1) Gardiner, *The tomb of Amenemhēt*, p. 79-93, critique cette explication. D'après lui, la formule d'offrande, telle qu'elle apparaît dans les tombes privées, s'inspirait du rituel funéraire en usage dans les temples des pyramides royales. Sans doute ce rituel, appliqué à des personnes privées, était-il un non-sens, mais on sait que bien d'autres privilèges royaux ont été usurpés par des particuliers. Ici l'usage avait été favorisé par le fait que le roi donnait parfois à ses amis une partie de leur équipement funéraire.

partie de leur équipement funéraire. Ces privilégiés ne manquaient pas de mentionner ce don dans leurs inscriptions funéraires, comme une grande faveur accordée à leur fidélité et à la qualité des services qu'ils avaient rendus. Ce qui était alors une récompense exceptionnelle avait dû être primitivement la règle dans le milieu de la cour. Un tel usage correspondait d'ailleurs aux idées courantes, d'après lesquelles la vie de l'au delà était calquée sur celle d'ici-bas. Ceux qui avaient été des privilégiés sur terre, ceux qui, pendant leur vie, avaient été nourris par le roi, continuaient, dans l'autre monde, à être des privilégiés et à recevoir de la générosité de leur maître leurs aliments.

La formule d'offrande, qui se continue par les mots « offrande que donne Anubis », nous montre que le dieu de l'embaumement, celui qui régnait alors exclusivement comme dieu des morts, était associé au don du roi. Dans l'autre monde, il était devenu le seigneur des défunts, et, comme tel, il se devait de nourrir ses sujets. En somme la relation de serviteur à maître comportait, avant tout, l'obligation, de la part du maître, de nourrir celui qui lui était soumis en échange des services que celui-ci pouvait lui rendre, et l'épithète d'*imakhou*, que portent la plupart des défunts, avait dû simplement, à l'origine du moins, exprimer cette relation ; c'est probablement par « nourri » qu'il faut traduire ce mot, si l'on veut rester fidèle à son étymologie (1). Plus tard, Osiris apparut à côté d'Anubis dans la formule d'offrande (2), puis, n'importe quel dieu put y figurer.

Ce que nous devons de voir n'est que la théorie de l'offrande ; il nous reste à examiner ce qui était, dans la pratique, le service alimentaire du mort. C'était au fils qu'incombaient, comme nous

(1) Les *imakhous*, d'après les textes des Pyramides, avaient encore d'autres privilèges : ils étaient admis dans l'univers céleste et y étaient traités en personnages souverains, mais leur droit à la nourriture est également proclamé avec insistance ; cf., sur cette question, SAINTE FARE GARNOT, *L'imakh et les imakhous sous l'Ancien Empire*, Melun, 1943, p. 13-15 et p. 29-30 (extrait de l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, section des sciences religieuses).

(2) On a vu plus haut (p. 97) que le sens primitif de la formule n'était plus compris dès le début de la XIe Dynastie.

l'avons vu, les cérémonies du culte funéraire, mais une négligence, toujours possible, de ce fils devait avoir, pour le mort, les conséquences les plus graves. Il convenait donc de trouver une solution qui permît d'assurer au défunt la nourriture indispensable à sa vie de l'au delà. Dès lors, l'offrande funéraire cessa d'être une manifestation de la piété filiale pour devenir l'objet d'une profession. De bonne heure, semble-t-il, le roi avait eu des prêtres funéraires (1) qui s'engageaient à accomplir toutes les cérémonies du culte, trop accaparantes, sans doute, pour que son successeur pût s'en acquitter lui-même. Ces prêtres vivaient dans le voisinage de la tombe royale, sur des terres que le roi leur avait cédées en toute propriété, ou dont ils touchaient régulièrement les revenus. Sur ce modèle, les courtisans des premières Dynasties organisèrent collectivement le service de leurs offrandes. On a souvent prétendu qu'ils détachaient de leurs propriétés un domaine, le *per-djet*, sur lequel devaient vivre leurs prêtres funéraires. On est allé plus loin, et, sous l'influence d'une remarque de DIODORE (I, 51), selon laquelle les anciens Égyptiens appelaient leurs tombeaux « leurs habitations éternelles » (cf. *infra*, p. 125-6), on a traduit le nom de ce prétendu domaine funéraire par les mots « maison d'éternité ». Or il semble bien qu'on ne doive accorder au *per-djet* aucun caractère d'éternité. L'expression signifie tout simplement « domaine », et, si elle figure si souvent dans les inscriptions des mastabas, c'est sans doute parce que le domaine entier du défunt devait participer à son culte funéraire. A l'Ancien Empire, les nobles, le plus souvent, engageaient à leur service un grand nombre de prêtres funéraires qui remplaçaient le fils aîné dans les pieuses fonctions que celui-ci négligeait trop souvent. Au Moyen Empire, l'usage s'établit de ne nommer qu'un seul prêtre funéraire, lequel ne pouvait, lui-même, léguer sa charge qu'à un seul de ses fils. Un contrat liait le prêtre funéraire

(1) Les Égyptiens les appelaient les « serviteurs du *ka* » ; sur le *ka*, cf. *supra*, p. 74 et *infra*, p. 132-4.

au propriétaire de la tombe. Le plus célèbre de ces contrats est, sans aucun doute, celui qu'un nomarque de la XII[e] Dynastie, Hapidjéfa, avait fait graver dans sa tombe de Siout. Il nous montre avant tout, l'importance de la statue dans le culte funéraire (1) : la statue est en relation avec le *ka* ; elle représente le mort, et c'est à elle que les offrandes sont faites ; le défunt, lui, ne pourra y participer que plus tard, au cours de ses « sorties au jour ». Nous voyons, ensuite, que la formule d'offrande, telle du moins qu'on la comprenait au Moyen Empire (cf. *supra*, p. 97), n'exprime pas un vain souhait : Hapidjéfa participe, en effet, et chaque jour, aux aliments qui étaient offerts au dieu local de Siout (2) ; c'est le prêtre de service du sanctuaire d'Oupouaout qui doit apporter à la tombe du nomarque, devant sa statue, une ration quotidienne d'offrandes ; cette ration se trouvait, d'ailleurs, augmentée, les jours de fête, dans la même proportion que les offrandes divines elles-mêmes. Parfois, au cours de ces fêtes, la statue du défunt était conduite processionnellement dans le temple principal de la ville, et, là, le grand prêtre du dieu local lui assurait directement la part d'offrandes qui lui revenait. Cette participation du mort aux offrandes divines était, sans doute, aux yeux des Égyptiens, l'élément essentiel du culte funéraire. Aussi considéraient-ils comme un privilège particulièrement enviable le droit de placer une statue dans le temple de leur ville natale ou un ex-voto dans un des grands sanctuaires du pays. Tout ce qui concernait le culte funéraire leur paraissait important, comme le prouve si clairement le contrat d'Hapidjéfa. Malheureusement, ces contrats eux-mêmes n'ont pas été scrupuleusement observés. Les Égyptiens, qui s'en étaient rendu compte, avaient

(1) D'après RANKE, *The Harvard theological Review*, XXVIII, 1 (1935), p. 45 et seq., ce serait dans les tombes royales du Delta, avant l'unification de l'Égypte par Ménès, que seraient apparues, pour la première fois, les statues funéraires. L'usage ne se serait généralisé qu'à la III[e] Dynastie.

(2) Dans une tombe d'Antaeopolis (cf. PETRIE, *Antaeopolis. The Tomb of Qau*, Londres, 1930, pl. XXVI-XXVII, et VANDIER, *Chronique d'Égypte*, XIX, n° 38 (1944), p. 182-91), il est précisé que les offrandes, qui sont apportées aux différents dieux honorés dans le temple, sont destinées au *ka* du nomarque Ouakha.

essayé de remédier par des moyens magiques à l'ingratitude des hommes : les listes d'offrandes qu'ils faisaient figurer dans leurs tombes, les aliments qu'ils représentaient volontiers n'avaient pas, semble-t-il, d'autre rôle que de pourvoir, d'une façon magique, à la nourriture du mort (1). On eut même recours à la générosité des simples passants : l'inscription connue sous le nom d'appel aux vivants (cf. *infra*, p. 135) montre, en effet, que la simple récitation de la formule d'offrande était censée apporter au défunt les aliments dont la négligence des hommes l'avait frustré. Le spectacle navrant des tombes violées ou abandonnées inspira quelques-unes des plus belles pages de la littérature pessimiste égyptienne, dont les conclusions se rapprochent de l'amère philosophie du *carpe diem* : jouis de la vie, et ne te préoccupe pas de t'assurer, dans l'autre monde, une survie bien incertaine. En effet, que voyait-on sur terre ? Le mort était oublié ; son nom même était bien souvent effacé sur son monument funéraire et remplacé par celui d'un quelconque usurpateur. Cependant, la sollicitude envers les morts, dont on a fait gloire aux Égyptiens, est un sentiment qu'ils ont réellement éprouvé et qui s'est développé sous l'influence de la légende osirienne. Mais l'oubli, ce sentiment si humain, venait vite, et la sollicitude des survivants ne s'exerçait guère au delà de l'enterrement (2). Pourtant, les morts égyptiens n'ont pas disparu complètement du souvenir des hommes. Nous avons vu que les Égyptiens, d'après Diodore, appelaient leurs tombeaux « des habitations éternelles ». A la vérité, l'historien grec avait été assez bien informé. Les Égyptiens, en effet, aimaient à dire de leurs morts

(1) Cf. toutefois, DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte* (coll. Clio), p. 129.

(2) GARDINER, *The attitude of the ancient Egyptians to Death and the Dead*, Cambridge, 1935, a développé cette idée que les Égyptiens ne craignaient pas les morts, et a apporté de nombreux exemples à l'appui de sa thèse, qu'on ne saurait d'ailleurs mettre en doute (cf. aussi JUNKER, *Anz. d. Ak. d. Wis. in Wien*, phil. hist. Kl., 1929, Nr. XVI-XVIII, p. 199 et seq.). Cette attitude peu respectueuse que les Égyptiens se permirent trop souvent à l'égard des morts en général n'exclut pas, cependant, tout sentiment de sollicitude à l'égard de leurs propres morts. Le luxe dont ils entourèrent toutes leurs cérémonies funéraires suffit à le prouver, et, en définitive, leur attitude est peut-être plus humaine que paradoxale.

qu'ils allaient vers « leur place d'éternité », c'est-à-dire vers leur tombe, ou encore vers la « ville d'éternité » (1), c'est-à-dire vers la nécropole (2). Il semble qu'ils aient compris que cette éternité, à laquelle ils étaient passionnément attachés, ne pouvait leur être conférée que par les solides constructions de pierre ou par les mystérieux hypogées qu'ils avaient aménagés, de leur vivant même, avec un soin extrême, et qui n'étaient pas capables, eux, d'ingratitude. C'est grâce à ces tombes, en effet, que les Égyptiens, dont les noms nous sont devenus familiers, continuent de vivre parmi nous, réalisant, ainsi, par cette survie même, ce grand désir d'éternité qui se trouve si nettement exprimée dans presque toutes leurs inscriptions funéraires.

(1) Le mot *níwt*, « ville », est parfois au pluriel (cf. *Sinouhé*, B. 171) ; dans ce cas, les « villes » d'éternité désignent, plutôt que la nécropole, les habitations éternelles, ou, si l'on préfère, les tombes.

(2) Comme le remarque GARDINER, *Notes on the story of Sinuhe*, p. 77 (n. 2)-8) on pouvait donner raison à Diodore sans attribuer au mot *per-djet* (cf. *supra*, p. 123), un sens qu'il n'avait jamais eu.

NOTES

I. — Sur les premières traces du culte funéraire en Égypte : JUNKER, *Anz. d. Ak. d. Wissenschaften in Wien*, phil.-hist. Klasse, 1929 (XVI-XVIII), p. 185-206 ; 1930 (V-XIII), p. 47-60 ; 1932 (I-IV), p. 36-43 ; 1933 (XVI-XXVII), p. 56-7 ; 1934 (X), p. 127 ; BRUNTON, *Mostagedda and the Tasian Culture*, Londres, 1937 (Brit. Mus. Exped. to Middle Egypt, 1928-29) ; *the Badarian Civilisation*, Londres, 1928 (Brit. School of Archaeol. in Egypt., t. XLVI) ; P. BOVIER-LAPIERRE, *Compte rendu du Congrès intern. de Géog.*, Le Caire, 1925, t. IV, p. 268-82 ; l'influence de la résurrection annuelle de la nature sur la croyance en la survie a été soulignée surtout par les partisans des idées de FRAZER sur Osiris (cf. *supra*, p. 60) ; l'influence du climat sur cette même croyance a été mise en relief, entre autres, par BREASTED, *Development*, p. 49 et GARDINER, *The attitude of the ancient Egyptians to Death and the Dead*, Cambridge, 1935, p. 5-6. Sur les livres funéraires, cf. SETHE, *Die Totenliteratur der alten Ägypter*, Berlin, 1931 (Sitzungsber. d. Preus. Akad., phil.-hist. Kl. XVIII) ; sur le concept de la mort chez les anciens Égyptiens, cf. SANDER-HANSEN, *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern*, Copenhague, 1942 ; sur l'attitude des Égyptiens devant la mort, cf. GARDINER, *op. cit.*

II, 1. — KEES, *Totenglauben*, p. 89-100 ; sur l'état de pureté exigé du défunt, *ibid.*, p. 146 et seq.

II, 2. — La plupart des références ont été citées dans le texte ; sur les textes des Pyramides, en dehors des ouvrages cités *supra*, p. 23, on doit consulter BREASTED, *Development*, p. 118-41 et KEES, *Totenglauben*, p. 101-45 ; sur le champ des roseaux : WEILL, *Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936 et les ouvrages cités p. 78, n. 1.

III. — BREASTED, *op. cit.*, p. 142-64 ; KEES, *op. cit.*, ch. VIII ; WEILL, *op. cit.*, ch. III.

IV. — Sur les tombes d'Ancien Empire, on trouvera la bibliographie dans DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 196-7, I, 1-2 (ajouter les cinq derniers volumes de JUNKER, *Giza*) ; sur le dieu grand : JUNKER, *Giza*, II, p. 48 et seq. et SCHOTT, *Untersuchungen*, XV, p. 99 ; sur l'évolution des croyances : KEES, *op. cit.*, p. 160 et seq.

V. — On trouvera les textes des Sarcophages dans les publications suivantes : LACAU, *Rec. Trav.*, XXVI (1904), p. 59-81 ; 224-36 ; XXVII (1905), p. 53-61 ; 217-33 ; XXIX (1907), p. 143-59 ; XXX (1908), p. 65-73 ; 185-202 ; XXXI (1909), p. 10-33 ; 161-75 ; XXXII (1910), p. 78-87 ; XXXIII (1911), p. 27-37 ; XXXIV (1912), p. 175-82 ; XXXVI (1914), p. 209-18 ; XXXVII (1915), p. 137-47 ; QUIBELL, *Excavations at Saqqara* II (1906-07), Le Caire, 1908, p. 21-61 (le chapitre a été écrit par M. LACAU) ; MASPERO, *Trois années de fouilles*, Le Caire, 1885 (Mém. de la Mission archéol. française au Caire, I, 2) ; LACAU, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, Le Caire, 1904-06, 2 vol. (Cat. Caire) ; STEINDORFF, *Grabfunde des Mittleren Reichs in den königlichen Museen zu Berlin*, Berlin, 1896-1901 ; CHASSINAT-PALANQUE, *Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout*, Le Caire, 1911.

Une publication d'ensemble a été entreprise par A. DE BUCK, *The Egyptian coffin texts*, Chicago, 1935-48 (3 vol. ont paru) ; un tableau des concordances, placé en tête de chaque volume, permet de retrouver aisément, dans l'ouvrage en question, le texte correspondant des publications antérieures. On trouvera un excellent

exposé d'ensemble dans KEES (1), *Totenglauben*, ch. IX ; SPELEERS, *Textes des cercueils du Moyen Empire égyptien*, Bruxelles [1947] vient de faire paraître une traduction commentée de ces textes difficiles ; le découragement et l'incroyance apparaissent dans les œuvres de ce qu'on a appelé la littérature pessimiste du Moyen Empire, entre autres, dans GARDINER, *Admonitions of an Egyptian sage*, Leipzig, 1909 ; ERMAN, *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, Berlin, Abh. d. könig. preus. Ak. d. Wiss., 1896 ; SCHARFF, *der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele* (*Sitz. d. Bay. Ak. d. Wiss.*, phil.-hist. Ab., 1937, 9) ; SAINTE FARE GARNOT, *R. H. R.*, CXXVII (1944), p. 18-29 ; R. WEILL, *B. I. F. A. O.*, XLV (1947), p. 98-154 ; MÜLLER (W. Max), *Die Liebespoesie der alten Ägypter*, Leipzig (2e éd.), 1932, p. 29-37 (chant du harpiste provenant de la tombe d'un roi Antef ; traduit par ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, p. 177 et par MORET, *Le Nil*, p. 260) ; cf. aussi M. LICHTHEIM, *J. N. E. S.* IV (1945), p. 178-212.

VI. — SCHACK-SCHACKENBURG, *Das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten*, Leipzig, 1903 ; GRAPOW, *Ä. Z.* 46 (1909-10), p. 77-81 (l'auteur met en parallèle certains passages de ce recueil avec le chapitre 119 du *Livre des Morts*) ; KEES, *Totenglauben*, p. 425-49.

VII. — La question est exposée, d'une manière très claire et très complète, par KEES, *Totenglauben*, ch. X. Sur le règne d'Antef Ouah-Ankh : DRIOTON-VANDIER *L'Égypte*, p. 217-8 ; sur les inscriptions d'Abydos : MARIETTE, *Catalogue général des monuments d'Abydos*, Paris, 1880. Tous les grands musées d'égyptologie possèdent des stèles abydéniennes (liste des catalogues *ap.* DRIOTON-VANDIER, *op. cit.*, p. XXXI-VI) ; qu'il suffise de citer ici LANGE-SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des mittleren Reichs*, Berlin, 1902-25, 4 vol. (Cat. Caire) ; sur le pèlerinage d'Abydos : JUNKER, *Giza* II, p. 56, 67 et seq. et KEES, *Totenglauben*, p. 340 et seq. ; sur la stèle n° 614 du British Museum : *Hieroglyphic texts from Egyptian stelae, etc.* I, pl. 49-50, BLACKMAN, *J. E. A.* XVII (1931), p. 55 et seq., pl. VIII et CLÈRE-VANDIER, *Bibliotheca aegyptiaca*, X, p. 15-6. Sur les stèles et sur l'évolution de la formule d'offrande : JUNKER, *Giza* I-VIII *(passim)* ; MÜLLER (Wolfgang), *Totendenksteine des mittleren Reiches, ihre Genesis, ihre Darstellungen und ihre Komposition* (*Mit. Kairo* IV, 2 (1933), p. 165-206) ; HERMANN, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, Glückstadt, 1940 (Äg. Forschungen 11), où on trouvera une étude sur le développement de la stèle, des origines à la XVIIIe Dynastie ; on consultera aussi avec fruit l'excellent article de J.-J. CLÈRE dans les *Mélanges Maspero*, p. 753-97 ; sur l'épithète *maâ-khérou*, cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 126, où les différentes opinions sur la question ont été réunies ; sur les nécropoles royales du Fayoum, *ibid.*, p. 264 (Sources I) ; ajouter MACE-WINLOCK, *The tomb of Senebtisi at Lisht*, New York, 1916 et HAYES, *The texts in the mastabeh of Se'nwosret-Ankh at Lisht*, New York, 1937.

VIII, *a)*. — Le texte du Livre des Morts a été établi avec de nombreuses variantes par NAVILLE, *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, 3 vol., Berlin, 1886, et traduit à diverses reprises (cf. bibliographie, *ap.* PRATT, *Ancient Egypt*, I, 373-7 et II, 259-60 ; les différentes traductions ont été réunies, I, p. 375) ; sur le contenu du Livre des Morts : MASPERO, *R. H. R.* XV (1887), p. 265-315 et MORET, *Au temps des Pharaons*, Paris, 1921, p. 199-243. Certains chapitres ont fait l'objet de publications spéciales ; on peut citer entre autres : CZERMAK, *Ä. Z.* 76 (1940), p. 9-24 (ch. I) ; SPELEERS, *Les figurines funéraires égyptiennes*, Bruxelles, 1923 (ch. 6) ; GRAPOW, *der 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuches*, Berlin, 1912 ; GRAPOW, *Urk. V*, Leipzig, 1915-7 (ch. 17, 18, 19 et 99) ; KUENTZ, *B. I. F. A. O.* XXX (1931), p. 817-80, DRIOTON, *Recueil Champollion*, Paris, 1922, p. 545-64 et MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence* (ch. 125).

VIII, *b)*. — Sur les représentations des tombes royales : GRAPOW, *Ä. Z.* 72 (1936), p. 12-39 (on trouvera une bibliographie complète sur les tombes royales dans PORTER-MOSS, *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings* I, *The Theban Necropolis*, Oxford, 1927, p. 1-49) ; STEIN-

(1) Qui a consacré, aussi, un article à l' « île du feu » mentionnée dans les textes des Sarcophages et dans le Livre des Morts ; cf. *Ä. Z.* 78 (1942-3), p. 41-53.

DORFF, *An. Serv.* 38 (1938), p. 641-7 (tombe de Toutânkhamon) ; sur *l'Amdouat :* JÉQUIER, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, Paris, 1894 ; MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes* II, Paris, 1893, p. 27-163 ; BUDGE, *The Egyptian heaven and hell*, I, Londres, 1925 ; *sur le Livre des portes ;* MASPERO, *op. cit.*, p. 163-81 ; BUDGE, *op. cit.*, II, p. 43-306 ; LEFÉBURE, *Records of the past* (1re série), X, p. 79-134 et XII, p. 1-35 ; MAYSTRE-PIANKOFF, *Le Livre des portes*, Le Caire, 1939 (deux fascicules ont déjà paru ; en cours de publication) ; *sur le Livre de la nuit :* CHAMPOLLION, *Notices descriptives*, II, p. 630-34 ; LEFÉBURE, *Les hypogées royaux de Thèbes*, 3e division, Paris, 1889, pl. XXVII ; FRANKFORT, *The cenotaph of Seti I at Abydos*, Londres (1933), p. 68-71. Sur le Livre des Quérerts, cf. PIANKOFF, qui a donné, dans une série d'articles (*B. I. F. A. O.* XLI-XLV) réunis en volume (Le Caire, 1946) sous le titre *Le Livre des Quérerts*, une édition complète (texte et traduction) de ce recueil. Il existe un certain nombre de papyrus funéraires qui n'appartiennent à aucun des genres précédemment étudiés. DEVÉRIA, *Catalogue des manuscrits égyptiens au Musée du Louvre*, Paris, 1874, p. 1-15, leur a donné le nom de « compositions mythologiques » ; sur ces papyrus, cf. CHASSINAT, *B. I. F. A. O.* III (1903), p. 129-63 ; NAGEL, *ibid.* XXIX (1929), p. 1-127 (avec bibliographie) ; PIANKOFF, *Egyptian Religion* III (1935), p. 139-57 ; IV (1936), p. 49-70.

IX. — Les lamentations d'Isis et de Nephthys sont tirées du papyrus Bremner-Rhind (bibliographie *supra*, p. 54) ; sur le Livre des respirations : HORRACK (DE), *Records of the past*, 4, s. d., p. 119-28 et *Le Livre des respirations d'après les manuscrits du Musée du Louvre*, Paris, 1877 ; le dernier livre funéraire mentionné dans ce paragraphe a été étudié par LIEBLEIN, *Le livre égyptien « que mon nom fleurisse »*, Leipzig, 1895 ; sur la réédition des textes des Pyramides dans les tombes saïtes, à Saqqara et à Thèbes, cf. SETHE, *Totenliteratur der alten Ägypter*, p. 19-20 ; sur les sarcophages en basalte et en granit, cf. MASPERO, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque* (Cat. Caire), 2 vol., Le Caire, 1914-39 ; le Louvre possède trois de ces sarcophages, qui ont été, en partie, publiés dans l'*Encyclopédie photographique de l'Art* (éd. Tel), I, *Les antiquités égyptiennes du Musée du Louvre*, Paris, 1935.

X, *a*). — Bibliographie dans DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 128 ; sur les canopes : SETHE, *Zur Geschichte der Einbalsamierung*, Berlin, 1934 (Sitzungsber. d. Preus. Akad., phil.-hist. Kl. XIII).

X, *b*. — MASPERO, *Études égyptiennes*, I, 2, Paris, 1886 ; *R. H. R.* 15 (1887), p. 159-88 ; DAVIES-GARDINER, *The Tomb of Amenemhēt*, Londres, 1915 (Theban tomb series I) (1) ; FOUCART, *Le tombeau d'Amonmos*, Le Caire, 1935 et *Egyptian Religion* III (1935), p. 1-17 ; 67-94 ; 163-91. On trouvera un répertoire des scènes dans KLEBS, *Die Reliefs und Malereien des mittleren Reiches*, Heidelberg, 1922 et *Die Reliefs und Malereien des neuen Reiches*, Heidelberg, 1934 ; sur les pleureuses : WERBROUCK, *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne*, Bruxelles, 1939 ; sur les exclamations des pleureuses et des personnages du cortège, cf. l'étude récente de LÜDDECKENS, *Mit. Kairo* XI (1943). Enfin on consultera utilement KEES, *Totenglauben*, p. 185 et seq. (Ancien Empire) et p. 358 et seq. (Moyen et Nouvel Empire) (2) ; cf. aussi *infra*, p. 138-9.

(1) En particulier p. 48 et seq., où on trouvera une description très claire et très détaillée des cérémonies accomplies au cours des funérailles.

(2) Dans certaines scènes de funérailles apparaît un être singulier, que les textes appellent le *tékénou*, et dont l'aspect, exceptionnellement humain, est plutôt celui d'un paquet ficelé, ayant vaguement la forme d'un buste sur lequel aurait été fixée une tête, celle-ci pouvant d'ailleurs être omise. Le *tékénou* est le plus souvent enveloppé dans une peau de bête, et il est halé sur un traîneau vers un endroit de la nécropole où il est sacrifié en compagnie de bœufs, et, aussi, de prisonniers nubiens, dont la mise à mort, à l'époque historique, ne peut avoir été que symbolique (cf. DAVIES, *Five Theban Tombs* pl. VII-X). Ces rites remontent évidemment à une très haute antiquité, et la peau de bête représente, sans doute, le linceul des habitants préhistoriques de l'Égypte. Quant au *tékénou*, il ne semble pas être, comme on l'a longtemps cru (MORET, *Mystères égyptiens*, p. 3-102), le signe visible d'un rite mystérieux de la renaissance du défunt par le passage à travers la peau d'un animal, mais plutôt une sorte de bouc émissaire, chargé de toutes les impuretés du défunt et sacrifié, à cause de cela même, à la fin des funérailles (cf. KEES, *Totenglauben*, p. 370 et seq.).

X, *c*. — Bibliographie dans Drioton-Vandier, *L'Égypte* p. 128 et seq., 196-7 (ajouter les cinq nouveaux volumes de Junker, *Giza*, et les études très approfondies de J. E. S. Edwards, *The Pyramids of Egypt*, Londres, 1947 et de J. P. Lauer, *Le problème des Pyramides d'Égypte*, Paris, 1948). Sur le style de la décoration des tombes thébaines, au Nouvel Empire, cf. Wegner, *Mit. Kairo*, IV (1933), p. 38-164. Sur les tombes saïtes copiées sur les tombes d'Ancien Empire : Davies, *The rock-tombs of Deir el Gebrâwi*, Londres, 1902. Sur les tombes royales de Tanis, cf. Montet, *Monuments Piot* XXXVIII (1941), p. 17 et seq. ; *Tanis. Douze années de fouilles dans une capitale oubliée du Delta égyptien*, Paris, 1942 ; *Kêmi* IX (1942) ; *Revue Archéologique* (1942-43) ; Drioton-Vandier, *L'Égypte* (2e éd.), p. 658-61.

X, *d*. — Sur le rôle du fils dans le service des offrandes : Rusch, *Ä. Z.* 53 (1917), p. 75-81 ; sur le rituel de l'art du prêtre-lecteur, cf. Erman, *Religion*, p. 308-9 ; sur la formule d'offrande : Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford, 1927, p. 170-3 ; Junker, *Giza* II à VIII, s. v. Opferformel et Totengebet (index) ; Hermann, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, Berlin, 1940 (Äg. Forschungen 11) p. 103 et seq. ; sur le *per-djet* : Gardiner, *Notes on the story of Sinuhe*, Paris, 1916, p. 77, n. 2 et Montet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Strasbourg, 1925, p. 380-4 ; sur les prêtres funéraires : Griffith, *Ä. Z.* 60 (1925), p. 83-4 ; Erman, *Religion*, p. 293 et seq. ; Kees, *Totenglauben*, ch. XI ; sur les contrats d'Hapidjéfa : Griffith, *The inscriptions of Siût and Dêr Rîfeh*, Londres, 1889 (tombe n° 1) ; Reisner, *J. E. A.* V. (1918), p. 79 et seq. ; Montet, *Kêmi* I (1928), p. 53 et seq. ; III (1930-35), p. 45 et seq. ; Kees, *op. cit.* p. 376 et seq. ; sur l'appel aux vivants : Sottas, *La préservation de la propriété funéraire dans l'ancienne Égypte*, Paris, 1913 ; Sainte Fare Garnot, *L'appel aux vivants*, Le Caire, 1938 ; sur la littérature pessimiste, cf. *supra*, p. 128, V.

ÉTAT DES QUESTIONS

1. *Les principes spirituels*

a) L'akh. — (Cf. Kees, *Totenglauben*, p. 57-8.) L'*akh*, qui est figuré dans l'écri-
ıre hiéroglyphique par un ibis (comatibis comata) (1), désigne essentiellement
force divine, la force surnaturelle. A l'origine, les dieux seuls avaient un *akh*, et
ıssi le roi, qui était considéré comme un dieu. Telle était du moins la croyance
l'époque très ancienne où furent rédigés les textes des Pyramides. Mais, de bonne
eure, l'*akh* fut attribué aux simples mortels. A l'époque thinite, le prêtre funéraire
ortait le titre de *zékhen-akh*, qui signifie à peu près « celui qui entoure l'*akh* »,
est-à-dire qui prend soin de ce principe spirituel, condition de la survie (cf. Petrie,
oyal Tombs, Londres, 1900-1, I, XXXI, XXXII, XXXIV ; II, XXVII, XXX).
n peu plus tard, on disait par euphémisme pour mourir « aller à son *akh* », ce qui
isse supposer que l'homme n'était réuni à son *akh* qu'après sa mort. D'après
unn (lettre à l'auteur), on doit distinguer l'*akh*, qualité qui peut être acquise,
l'*akh*, état auquel le mort ne parvient que grâce aux glorifications *(séakhou)*
tuelles qui étaient prononcées en sa faveur ; dans ce sens, on ne peut pas dire
ıe le mort « possède » un *akh ;* on doit dire qu'il « devient » un *akh*.

b) Le *ba*. — (Cf. Kees, *op. cit.*, p. 58-66.) Comme l'*akh*, le *ba* était représenté
us la forme d'un oiseau (ciconia nigra ?) (2). On traduit généralement le mot *ba*
ır « âme », mais il ne faut voir, dans cette traduction, qu'une convention commode.
n fait, le *ba* semble exprimer, à l'origine, la faculté que le dieu a de se mouvoir et
prendre des aspects les plus divers. Le terme est quelquefois employé comme
nonyme de dieu. Il existait dans les plus anciennes capitales de l'Égypte, Hélio-
olis, Hermopolis, Bouto et Hiérakonpolis, une assemblée de dieux qu'on appelait
s âmes *(baou)* de ces villes et qui se composait vraisemblablement des anciens
is morts de ces capitales, rois qui avaient été divinisés après leur mort (cf. Sethe,
rgeschichte, §§ 127, 165-6, 170, 172-5, 186, 191) (3). Un même dieu pouvait avoir
ıe pluralité de *bas*, sans doute parce qu'il pouvait prendre une infinité d'aspects
de formes. Ainsi Rêʿ avait sept *bas*, mais *sept*, dans cette expression, représente
nombre indéterminé : avoir sept *bas* revient à dire qu'on en a une infinité. Dès
début, le roi jouit du même privilège, conformément à la doctrine funéraire
yale (cf. *supra*, p. 79). Le pluriel, *baou*, de ce même mot *ba*, est devenu un mot
ostrait signifiant « puissance, force », sans doute parce que cette notion était
nsidérée, non pas comme une qualité unique, mais comme un ensemble de qua-
és. Si le *ba* est bien la faculté de prendre les aspects les plus divers, on comprend
rôle que ce concept a joué dans le syncrétisme égyptien : on disait d'un dieu qu'il
ait le *ba* d'un autre dieu, ce qui revenait à dire qu'il était capable de se manifester
us l'aspect de ce dernier dieu, dont il devenait, en quelque sorte, une forme. Dans
religion funéraire privée, le *ba* n'apparaît guère avant le Nouvel Empire
. Ranke, *Ä. Z.* 75 (1939), p. 133) : si les textes des Sarcophages attribuent aux

1) D'après Gardiner, *Egyptian Grammar*, p. 460, G. 25 ; cf. aussi Klebs, *Ä. Z.* 61 (1926), p. 106-7.
(2) D'après Gardiner, *Egyptian Grammar*, p. 461, G. 29 ; Klebs, *Ä. Z.* 61 (1926), p. 104-108, et en
rticulier p. 107.
(3) Sur l'opinion de Kees, cf. *supra*, p. 29.

simples particuliers un *ba*, c'est parce que ces textes sont directement inspi (cf. *supra*, p. 86-7) des textes funéraires royaux, et, en fait, rien ne permet d'affirn que les simples particuliers, au Moyen Empire, aient eu un *ba*. Cependant, OT qui a étudié récemment (*Miscellanea Gregoriana*, Rome, 1941, p. 151-60) ces tex des Sarcophages, relatifs au *ba*, semble bien admettre que, de tout temps, Égypte, chaque homme était censé avoir une âme *(ba)*. Dans l'âme, les Égyptie d'après lui, distinguaient trois qualités, dont deux constituent les apparen externes et la troisième les caractères religieux internes qui procurent à l'âme destinée spirituelle (cf. le compte rendu de CAPART dans *Chronique d'Égypte* XV nº 33 (1942), p. 104). Au Nouvel Empire, le *ba* est volontiers représenté sous forme d'un oiseau à tête humaine. Les scènes, peintes dans les tombes privé nous le montrent, tantôt perché sur un arbre, dans le voisinage du tombeau, tan se désaltérant à la pièce d'eau du jardin funéraire, tantôt se glissant dans le cave pour visiter le mort. C'est le *ba*, et en cela il se rapproche de notre concept « *âm* qui anime le cadavre, qui permet au défunt de sortir au jour, de se mouvoir lib ment et de prendre, dans l'au delà, les différents aspects qui peuvent lui être ut (cf. *supra*, p. 102.)

c) Le *ka*. — (Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 67-80 et *Aegypten*, p. 319-20). *ka* est, des trois concepts dont il est ici question, celui que les textes mentionn le plus souvent. Malheureusement, les passages qui parlent du *ka* sont, le plus s vent, si obscurs qu'ils sont difficiles à interpréter, et les égyptologues sont loin s'être accordés sur la signification qu'il convient de donner à cette notion (cf. DF TON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 124-5). Les textes et les représentations nous indiqu d'abord qu'il faut distinguer le *ka* individuel et les *kas*, sortes de génies qui pers nifient un certain nombre de qualités. Ces génies, lorsqu'ils sont mentionnés, s généralement au nombre de sept et ont sept compagnes qu'on appelle les *hems* Les quatorze qualités qu'ils personnifient sont, d'après la liste la plus couran la force, la puissance, l'honneur, la prospérité, la nourriture, la durée de la vie rayonnement, l'éclat, la gloire, la magie, la volonté créatrice, la vue, l'ouïe et connaissance (1). Ces qualités sont proprement divines, et ce sont elles qui donn l'éternelle force spirituelle. C'est sans doute parce qu'il les possède toutes à l'é éminent que Rēʿ est censé avoir quatorze *kas*. Ces *kas*-personnifications ont existence indépendante ; ils sont extérieurs à l'homme, et ne sont en rien cons stantiels à l'individu. Si l'on veut, ce sont, sur un plan plus concret, les frères Idées de Platon. L'individu ne possède pas essentiellement ces qualités, mai peut y participer, et c'est peut-être par là qu'on est arrivé, en Égypte, à la not du *ka* individuel. A l'origine, le roi seul eut, de son vivant, un *ka* individuel : le représentait exactement sous le même aspect que le roi, dont il ne se disting que par un détail : il portait le signe *ka* sur la tête (cf. par exemple la statue roi Hor : MORGAN, *Fouilles de Dahchour* I, pl. XXXIII-XXXV). Ce signe représe deux bras faisant le geste d'entourer, donc de protéger. On a établi très vite rapport entre le *ka* et l'idée de protection (cf. STEINDORFF, *Ä. Z.* 48 (1910 p. 152-9, et BREASTED, *Development*, p. 52 et seq. (2)), mais il ne semble pas ce rapport soit essentiel ; en effet, à l'époque ancienne, le mot *ka* est souvent é d'une manière alphabétique : k + aleph, sans addition du syllabique dont il vi d'être question, et qui représente les deux bras faisant le geste de protéger. scènes de théogamie, à Deir el-Bahari et à Louxor (NAVILLE, *Deir el-Bahari* pl. XLVI-LV, et GAYET, *Le temple de Louxor*, pl. LXIII-LXVII ; cf. aussi MOI *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, p. 49 et seq. ; *I et dieux d'Égypte*, p. 19 et seq. et CAMPBELL, *The miraculous birth of King Amen tep III*) nous montrent que le *ka* était créé en même temps que l'enfant ro Il naissait avec lui et ne le quittait jamais. C'est ce qui a incité Maspero à form sa célèbre théorie du double, d'après laquelle le *ka* était une sorte de génie pro teur, ou d'ange gardien, chargé de veiller sur le roi pendant toute sa vie (*Étu*

(1) MORET est parti de là pour établir une étroite parenté entre le *ka* et le *mana* des peupl totémiques (*Mystères égyptiens*, p. 199-219 et le *Nil*, p. 416-7.)

(2) D'après BREASTED, le *ka* n'a un rôle à jouer que dans l'autre monde : il protège le défunt da périlleux voyage qu'il doit accomplir.

mythologie et d'archéologie égyptiennes I, p. 7, 48 et 77-91 ; *Memnon* VI (1913), 125 à 146 ; cf. aussi Le Page Renouf, *T. S. B. A.* VI (1878), p. 494-508). Cette éorie n'était pas fausse, mais elle ne traitait qu'un côté de la question. Le *ka* ·st pas seulement une protection, mais, comme nous l'avons vu, l'ensemble des alités divines qui donnent l'éternelle force spirituelle. Ces qualités sont données roi à sa naissance, et c'est en cela qu'on a pu dire des *kas* qu'ils étaient des esprits destin, et, du *ka* individuel, qu'il était le destin individuel (Kees, *Totenglauben*, 71). Ajoutons qu'on attribue au roi, non seulement un *ka* individuel, mais aussi, sa qualité de dieu, fils de Rēʿ, quatorze *kas* comme à Rēʿ lui-même (cf. Jacob-hn, *Dogmatische Stellung*, p. 55). Il semble, cependant, que cette pluralité de s ne lui soit attribuée que d'une manière secondaire. Lorsque le roi meurt, on t qu'il doit se hâter vers le ciel avec *son ka* et non avec *ses kas* (Pyr. 17, 1431). revanche, c'est le pluriel qu'on trouve dans les inscriptions funéraires des mbes privées de l'Ancien Empire : on souhaite au mort d'être accompagné par *kas*, et on demande que sa main soit prise par *ses kas*. Junker, *Mit. Kairo* IX 940), p. 26-7, a montré que, dans ces textes, il fallait voir, dans le mot *kas*, un nonyme de « ancêtres » ; de même que le roi mort était accueilli à l'entrée de nécropole par ses ancêtres, les *Mouou* (cf. *infra*, p. 138-9), de même, le défunt ait accueilli dans l'autre monde par ses ancêtres qu'il appelle parfois ses *kas*. ais, en général, lorsqu'il s'agit d'un particulier, on ne parle que d'un *ka* individuel, encore, n'est-il attribué primitivement à l'homme qu'après sa mort. C'est ainsi 'on dit par euphémisme pour mourir : aller à son *ka* (cf. aller à son *akh*, *supra*, 131), que la tombe et le prêtre funéraire s'appellent respectivement le château le serviteur du *ka*. Cette restriction était d'ailleurs logique : si le *ka* est bien nsemble des qualités divines qui donnent l'éternelle force spirituelle, l'homme dinaire ne pouvait acquérir ces qualités qu'après sa mort, lorsqu'il avait été i-même divinisé par les rites. Mais, comme toujours en Égypte, les privilèges vins et royaux furent usurpés par les simples particuliers, et bientôt, dès l'Ancien npire, certaines allusions, comme les nombreux noms propres dans lesquels entre groupe *ka.ỉ* = mon *ka* (cf. Ranke, *Personennamen*, p. 338-41), prouvent que homme était censé avoir un *ka* de son vivant. Mais c'est surtout après la mort ıe son rôle devient important puisqu'il conditionne la vie spirituelle de l'au delà.

On voit combien la nature du *ka* est complexe. Cette complexité s'explique peut-re par la diversité des qualités qu'on désignait sous le nom de *ka*, qualités qui ont é personnifiées, comme on l'a vu, par un certain nombre de génies. Selon que ccent était mis sur l'une ou l'autre de ces qualités, l'aspect du *ka* variait. Il semble ıe les Égyptiens, toujours concrets, aient volontiers considéré le *ka*, soit comme force vitale alimentaire, soit comme la force vitale créatrice. Il existe, en effet, mot *kaou*, pluriel manifestement dérivé du *ka*, qui signifie les aliments, et, parti-lièrement, les offrandes alimentaires qui étaient la condition de survie comme les iments étaient la condition de la vie (Erman, *Ä. Z.* 43 (1906), p. 14, n. 2). Enfin force créatrice du *ka* a été récemment mise en valeur par Jacobsohn, *Dogma-che Stellung*, p. 49-61. L'auteur rapproche le *ka* de son homophone qui désigne taureau (1), et remarque que le roi a été très anciennement désigné comme un ureau et que, à partir du règne du Thoutmosis I, le nom d'Horus du roi, qu'on pelle aussi parfois le nom de *ka*, contient toujours l'épithète : Horus, taureau ıissant. Jacobsohn en conclut qu'un des éléments essentiels du *ka* était la force xuelle. Nous avons vu, d'autre part, qu'un des génies appelés *ka* personnifiait xpression de la volonté créatrice. Remarquons toutefois que c'est uniquement rsqu'il s'agit du *ka* royal qu'on peut attribuer à ce concept la puissance créatrice nt il vient d'être question.

L'homme est donc individualisé par son corps et par les trois principes spirituels ıi portent les noms de *akh*, de *ba* et de *ka*. Il l'est aussi par sa *statue funéraire* qui, ême si elle ne sert pas, comme on l'a, parfois, prétendu, de support au *ka*, n'en t pas moins si étroitement unie à ce dernier que les deux termes, à basse oque, sont devenus synonymes, par son *nom*, dont le rôle est si important que

(1) Le rapprochement n'est d'ailleurs pas nouveau ; cf. entre autres Moret, *Mystères égyptiens*, 200 et *Le Nil*, p. 416.

plusieurs formules funéraires ont pour objectif d'éviter au mort l'épouvantab malheur d'oublier son nom, par son *ombre*, enfin, qui, on ne sait pour quelle raiso semble avoir été considérée comme le siège de la puissance sexuelle (cf. KEES, *Toten glauben*, p. 81-3).

2. *Les dieux funéraires et Osiris*

Dans l'Égypte primitive, la vie politique et religieuse était fortement décentr lisée ; le dieu local était considéré à la fois comme chef politique et comme ch religieux du nome, et, à ce dernier titre, il devait jouer le rôle de dieu funérair Peut-être est-ce en souvenir de cette époque, où le soin des morts lui était confi qu'on le trouve, quelquefois encore, mentionné dans les prières funéraires d l'Ancien et du Moyen Empire. Avec la tendance à l'unification se développa, e Égypte, la tendance à attribuer à certaines divinités un rôle spécialisé (cf. *supr* p. 21-2). Ce fut ainsi qu'Anubis, ancien dieu local du XVII[e] nome de Haute-Égypt devint un dieu des morts à qui fut confié, en particulier, le rite de l'embaumemen S'il occupa rapidement la première place parmi les divinités funéraires, il ne régn jamais exclusivement. Parmi les dieux qui partageaient avec lui le privilège d veiller sur les morts, on peut citer Khentimentiou, dieu-chien d'Abydos (1), Sokari dieu local de la région memphite, Oupouaout, dieu-loup d'Assiout, Ha le dieu d désert occidental et enfin la déesse de l'Occident, Amentit (cf. KEES, *Totenglaube* p. 26 et seq.). Comme on le voit, le choix, loin d'être arbitraire, était dicté, soit p la nature du dieu (2), soit par ses rapports avec l'Occident, c'est-à-dire avec la régio que l'on considérait, dans le peuple, comme le séjour des morts (3). La vie et l mort d'Osiris le prédestinaient évidemment à être ajouté à cette liste, mais so influence, à l'origine, ne dépassa pas, sans doute, cette région du Delta où s légende était née et s'était développée, et dont le centre était Busiris, le premi lieu de pèlerinage osirien. La conquête du Sud se fit progressivement : il s'éta installé solidement, bien avant le début de l'époque historique, dans la régio memphite (son identification avec Sokaris est très ancienne), mais ce ne fut guè que, au cours de l'Ancien Empire et surtout de la première période intermédiair que son influence s'étendit à la Moyenne et à la Haute-Égypte (cf. *supra*, p. 94 Dès lors, sa personnalité domina toute la religion funéraire. Les autres dieux fun raires, à l'exception d'Anubis, furent ou bien absorbés par Osiris (Sokaris, Khen timentiou), ou bien réduits à jouer un rôle tout à fait secondaire dans le sillag du dieu de Busiris et d'Abydos.

3. *Le jugement des morts*

Un des chapitres les plus importants du *Livre des Morts* est assurément le cha pitre 125, entièrement consacré au jugement du mort dans la grande salle des deu justices, mais, avant d'en aborder l'analyse, il convient de suivre, à partir des or gines, la conception si intéressante de la responsabilité morale. Les réflexions q vont suivre sont tirées de l'excellente étude de SPIEGEL, *Die Idee vom Totengeric in der ägyptischen Religion*, Glückstadt, 1935 (Leipziger ägyptologische Studien 2 Les premières allusions à cette notion de jugement se trouvent dans les textes de Pyramides : l'interrogatoire que le passeur du lac « aux contours sinueux » fa subir au roi (cf. *supra*, p. 78), le brevet que celui-ci doit remettre au dieu-soleil pou établir juridiquement qu'il est son fils et son héritier (KEES, *Totenglauben*, p. 164 peuvent, en effet, être considérés comme les plus anciens témoignages de l'existenc

(1) Peut être importé du Delta pendant la période héliopolitaine (cf. SETHE, *Urgeschichte*, § 9 p. 82, n. 1.)

(2) On choisit volontiers des animaux appartenant à la famille des canidés, sans doute parce qu'i errent généralement, la nuit, dans les nécropoles.

(3) Sokaris, dieu-faucon, est peut-être devenu dieu des morts uniquement parce que la nécropo memphite fut installée dans la région où il était adoré.

encore embryonnaire, de l'idée de jugement (1). Mais il ne s'agit pas encore d'un jugement fondé sur une conception morale : la notion de morale, dans un monde aussi bien organisé que celui de l'Ancien Empire, ne peut pas encore exister : chacun avait, ici-bas, une place hiérarchique bien définie qu'il retrouvait, *de jure*, dans l'au delà, l'autre monde étant exactement calqué sur celui-ci. Le dieu-soleil présidait à l'ordre du monde comme le roi présidait à l'ordre du pays qui lui était confié. Il était admis, par droit de naissance, dans le champ des roseaux, où il retrouvait ses sujets aussi fortement hiérarchisés qu'ils l'avaient été sur terre. Ce qui importait, ce n'était pas que chacun occupât la place que lui valaient ses mérites, mais qu'il occupât la place qui lui revenait comme membre d'une société dont les cadres étaient fixés une fois pour toutes. Un premier changement se produisit, vers la fin de la VIe Dynastie, au moment où le pouvoir central commença à s'affaiblir et où apparurent les premiers signes de la révolution sociale. Le parallélisme entre l'ordre du monde et l'ordre terrestre perdit toute sa valeur. C'est l'époque où les violations et les usurpations de tombes se multiplient. Pour parer à ce danger, on prend l'habitude de graver dans la tombe une menace à l'adresse des éventuels violateurs. Cette menace est rédigée sous la forme d'un appel au juge suprême, au dieu-grand, maître du ciel, qui saura établir le bon droit du propriétaire lésé et punir le coupable (cf. SOTTAS, *La préservation de la propriété funéraire dans l'Ancienne Égypte;* J. SAINTE FARE GARNOT, *l'Appel aux vivants* et *R. H. R.* CXVI, n° 1 (1937), p. 26 et seq.). Le plaignant ne se place pas encore sur le plan moral, et l'action qu'il intente ressemble beaucoup à celle qu'il aurait pu intenter, pendant sa vie, s'il avait été frappé dans ses biens d'une manière analogue. Cependant, un grand point est acquis : le mal, subi par le mort, est mis en relation, moins avec la victime elle-même qu'avec la divinité. Le péché est commis contre un individu, mais, à travers cet individu, c'est le dieu même qu'il atteint. Dès lors qu'un rapport est établi entre la divinité et la notion de justice, ou de péché, c'est que le sentiment moral est né. La justice se confond, en quelque sorte, avec l'ordre général du monde, et le péché n'est plus qu'une révolte contre cet ordre. Cette conception a fait de rapides progrès : l'ancien ordre terrestre, fondé sur l'état fortement organisé de l'Ancien Empire, tend à être remplacé par un ordre moral qui répond désormais, ici-bas, à l'ordre général du monde, auquel préside toujours le dieu-soleil. Car le dieu-grand dont parlent les textes, et qui était primitivement un dieu anonyme du ciel (cf. *supra*, p. 40), a été identifié au dieu-soleil. C'est à lui qu'incombe l'équilibre du monde, à lui donc de punir ceux qui nuisent à cet équilibre. Ce n'est pas sans raison que la personnification de la justice, Maât, est considérée comme la fille de Rē', que celui-ci est censé se nourrir de justice, que Thot, enfin, le dieu juste et équitable, a toujours été placé dans l'obédience du dieu-soleil. Malheureusement, le dogme solaire s'était perdu, comme nous l'avons vu (p. 93), dans les innombrables détours de la superstition et de la magie. Ceux qu'une pareille évolution ne pouvait satisfaire s'étaient réfugiés, soit dans le pessimisme que reflète une certaine littérature du Moyen Empire (cf. *supra*, p. 90), soit dans une touchante confiance à l'égard d'Osiris. Mais la légende osirienne elle-même était fondée sur la magie, et n'avait jamais pu se libérer complètement du côté superstitieux qu'elle devait à son origine. La conception morale qui apparaît à cette même époque n'est que le résultat d'un effort accompli par quelques esprits élevés pour s'arracher à l'emprise magique, en spiritualisant, en quelque sorte, l'ancienne doctrine solaire ; les pages que cette conception a inspirées sont parmi les plus belles de la littérature égyptienne (cf. SPIEGEL, *op. cit.*, p. 26 et seq., où on trouvera les principales références). L'homme doit se soumettre à l'idéal de justice parce que cet idéal se confond avec la divinité elle-même. C'est cette soumission, beaucoup plus qu'un sentiment d'orgueil, qu'expriment les inscriptions des tombes que l'on désigne généralement sous le nom de biographies idéales. Le défunt, dans ces textes, ne s'exprime pas en tant qu'individu, mais en tant qu'élément de l'ordre général du monde. S'il prétend avoir accompli tous ses devoirs, envers les dieux, envers les hommes, envers sa propre personne, c'est beaucoup moins pour se glorifier que

(1) Sur le jugement solaire du roi, cf. aussi MORET, *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, section des Sciences religieuses, Paris, 1922-3, p. 3-22.

pour proclamer sa fidélité au nouvel ordre du monde fondé sur la justice. On ne saurait, toutefois, prétendre qu'une conception aussi élevée se fût répandue dans la foule, ni même qu'elle eût été comprise de tous ceux qui semblaient s'y rattacher. Assez vite, et, probablement, à la suite de cette incompréhension partielle, elle a été contaminée par les éléments magiques qui, cependant, ne se sont jamais développés au point de l'étouffer complètement. Jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne, on la retrouve sporadiquement (Spiegel, *op. cit.*, p. 74 et seq.), à l'état pur, ou mêlée à des spéculations qui lui étaient primitivement étrangères. Mais on sait que les Égyptiens, en adoptant de nouvelles théories, conservaient volontiers les anciennes, et n'étaient pas choqués par ce que de tels rapprochements pouvaient avoir de contradictoire. Ce fut ainsi qu'ils établirent, dès la fin de la XIe Dynastie, une relation entre la justification exclusivement morale de l'homme et la justification purement juridique d'Osiris. L'épithète « juste de voix » (cf. *supra*, p. 97) qui, d'après la légende, fut décernée au dieu lorsque le tribunal de Rē' eut reconnu son bon droit, fut appliquée au défunt, du moins à celui qui, pendant sa vie, s'était toujours conduit suivant la justice. L'épithète impliquait l'existence d'un jugement ; le défunt, en effet, ne pouvait être reconnu « juste de voix » qu'à la suite d'une décision judiciaire. Le parallélisme entre le destin d'Osiris et celui du mort devait fatalement aboutir à une identification magique du dieu et de celui qui partageait son sort dans l'autre monde. Ce fut, d'ailleurs, ce qui se produisit : grâce à des procédés magiques, un compromis fut trouvé qui rapprocha la doctrine osirienne du pur idéal de justice. Les plus anciens manuscrits du chapitre 17 du *Livre des Morts* (Spiegel, *op. cit.*, p. 44 et seq.), qui datent de la XIe Dynastie, offrent déjà les éléments essentiels de ce compromis qui allait trouver son expression complète dans le chapitre 125 de ce même recueil.

« Paroles dites au moment d'arriver dans la salle des deux justices, de séparer X. de tous les péchés qu'il a commis et de voir le visage de tous les dieux. » Tel est, dans sa version la plus complète, le titre de ce chapitre (1). En somme, et bien que le mot « magie » ne soit pas mentionné dans ce titre, on voit tout de suite que c'est par la magie que le défunt espère obtenir son acquittement, car les paroles dont il est question ne peuvent être que des paroles magiques. Grâce aux vignettes qui accompagnent généralement ce chapitre, il est facile de se représenter la scène telle que se la figuraient les Égyptiens eux-mêmes. Au centre de la salle se trouve une balance : le cœur du mort est placé dans un des plateaux, et le symbole de la justice, dans l'autre ; Horus et Anubis sont chargés de vérifier l'exactitude de la pesée tandis que Thot s'apprête à en noter le résultat. A gauche se tient Osiris, assis sur un grand trône ; devant lui, les quatre fils d'Horus (cf. *supra*, p. 82 ; 111-2) et un animal hybride à tête de crocodile et à corps d'hippopotame que les textes appellent « la mangeuse » et dont le rôle est de dévorer les coupables ; à droite, le défunt est accueilli par la déesse de la justice, Maât ; autour de la salle siègent les 42 juges. Tout est prêt pour le jugement ; le mort s'avance devant les juges et prononce une double plaidoirie. Dans la première, il se justifie, d'une manière générale, de tous les péchés dont il aurait pu être accusé ; dans la seconde, au contraire, il s'adresse successivement à chacun des 42 juges, et se disculpe devant eux de 42 péchés. Le premier plaidoyer comprend une suite de phrases négatives du type : « Je n'ai pas commis tel ou tel péché », alors que le second se compose d'une série d'apostrophes, toutes construites sur le même modèle : « O dieu X. qui sors dans tel ou tel lieu, je n'ai pas commis tel ou tel péché. » On voit tout de suite la différence entre les deux déclarations du défunt : la première n'est en somme qu'une transposition, sous la forme négative, des biographies idéales du Moyen Empire : le mort parle, non pas en tant qu'individu, mais comme élément de l'ordre général, et, comme tel, il rend hommage à un idéal de justice entièrement dégagé de toute contamination magique ; au contraire, dans la deuxième déclaration, ce même idéal de justice est nettement rattaché à une conception magique : le mort, en

(1) Outre l'ouvrage de Spiegel cité au début de ce paragraphe (voir, en particulier, à partir de la page 51), on doit citer Drioton, *Recueil Champollion*, Paris, 1922, p. 545-64 ; Maystre, *Les déclarations d'innocence*, dernière édition (Le Caire, 1937) de ce texte si important. On y trouvera une bibliographie complète.

s'adressant nommément à ses juges, affirme qu'il les connaît, et qu'il sait d'où ils viennent ; cette science lui confère sur eux une puissance magique qui, dans son esprit, doit avoir une heureuse influence sur l'issue de l'épreuve à laquelle il est soumis.

Il nous faut revenir maintenant à l'épisode de la psychostasie. Le cœur du défunt, qui est placé sur l'un des plateaux de la balance, est considéré comme le siège de sa personnalité (1). Dans la scène du jugement, il représente l'individu ; en revanche, le mort, lorsqu'il s'adresse aux juges, est dépouillé de sa personnalité, et ne parle pas en son nom ; c'est le cœur qui, en rompant ou non l'équilibre des plateaux, le déclare coupable ou innocent de chacun des péchés énumérés. A chacune des déclarations du mort, Horus et Anubis vérifient la position des plateaux, et Thot enregistre le résultat de la pesée. Le mort et son cœur sont si complètement dissociés que le mort s'adresse à son cœur comme à une personne étrangère pour le supplier de lui être favorable : « mon cœur, lui dit-il, ... ne témoigne pas contre moi ; ne te tourne pas contre moi en présence des juges ; ne t'incline pas contre moi devant le gardien de la balance ... Puisses-tu sortir heureusement de l'endroit où nous allons... » (ch. 30). Si le cœur a confirmé les déclarations du défunt, la voix de celui-ci est déclarée juste, et c'est alors seulement qu'Horus le conduit devant Osiris pour que le dieu des morts lui attribue la place qui lui revient dans l'autre monde (cf. Spiegel, *op. cit.*, p. 63 et seq.). Osiris n'est donc pas le juge des morts, mais leur chef, leur souverain. L'idée de jugement des morts, qui appartient, à l'origine, au cycle solaire, a pu être contaminée par la doctrine osirienne, mais elle n'a jamais été absorbée par elle. La présence de Maât et de Thot, la forme des déclarations d'innocence prouvent clairement que l'origine de cette notion n'a pas été oubliée, en dépit de la trop grande confiance que le mort semble mettre dans l'efficacité de ses connaissances magiques.

4. *Réflexions sur le Livre de l'Amdouat*

Le résumé analytique que nous avons donné plus haut (p. 107-9) du Livre de l'Amdouat ne donne qu'une idée très imparfaite de ce qu'est, en réalité, ce recueil, car il ne tient aucun compte de l'illustration, à la fois luxueuse et déconcertante, qui accompagne le texte. Jamais, semble-t-il, la fantaisie des scribes égyptiens ne s'est manifestée avec autant de désinvolture ; ils se plaisaient à peupler l'au delà d'êtres fantastiques, monstres hybrides, génies à têtes d'animaux, sceptres animés, hommes acéphales représentés les pieds en l'air. Nous nous trouvons en présence d'un monde spécial dont les textes funéraires antérieurs nous avaient bien donné une idée, mais que nous sommes étonnés de voir reproduit par l'image (2). Il est souvent difficile de trouver à ces scènes fantastiques une explication qui concorde exactement avec ce que l'on sait de la religion égyptienne. Cette recherche, qu'il n'est pas possible de faire dans un ouvrage de ce genre, n'offrirait, d'ailleurs, qu'un intérêt secondaire. Comme l'a remarqué Erman (*Religion*, p. 275), il n'est pas indispensable, pour bien comprendre la religion funéraire égyptienne, de suivre, dans tous ses détours, l'imagination maladive de quelques esprits dont les conceptions n'ont jamais dû être populaires, et qui appartiennent beaucoup plus à la magie qu'à la théologie. L'au delà terrifiant qu'ils nous décrivent ne pouvait pas être celui que les Égyptiens espéraient trouver après leur mort. Ils étaient trop fidèles à la tradition pour admettre la réalité d'un monde aussi nouveau et aussi factice, où leurs dieux familiers, Osiris notamment, jouaient un rôle si peu conforme à l'idée qu'ils s'en faisaient. Ce fut la faveur royale, et non la faveur populaire, qui fit le succès de ce recueil. Reproduit dans les tombes royales du Nouvel Empire, on ne sait trop pour quelles raisons, il fut finalement adopté par la masse qui, sans doute, admirait précisément en lui ce qu'il avait d'incompréhensible pour elle. Comme elle n'en saisissait pas clairement le sens, elle pouvait, tout en l'utilisant, rester fidèle à son idéal, ancien mais toujours jeune, du champ des roseaux. Tout nous porte à croire que ce fut effectivement ce qu'elle fit.

(1) On sait que dans les inscriptions de la stèle de Shabaka, le cœur est le siège de l'intelligence (cf. *supra*, p. 36 et. 65-6).

(2) Le Livre des deux Chemins nous avait cependant donné un échantillon de cette illustration fantastique (cf. *supra*, p. 91-3).

5. *La tente de purification*

Dans un travail, *das ägyptische Reinigungszelt*, qui, imprimé en 1941, au Caire, n'a été connu, en France, qu'après la guerre, Grdseloff a attiré l'attention sur une construction légère qui apparaît dans un petit nombre de scènes de funérailles appartenant toutes à la VIe Dynastie. Les textes nous apprennent que cette construction *(ibou en ouâb)* était une tente, ou un kiosque, de purification : c'était une sorte de salle rectangulaire, longue et étroite, à laquelle on pouvait accéder par deux portes symétriques, et qui était placée à proximité d'un canal. Deux chemins parallèles, séparés par un élément que Grdseloff interprète comme un bras de canal, et É. Drioton (*An. Serv.* XL (1941), p. 1010), comme une tribune dominant le débarcadère, conduisaient du canal aux deux portes de la tente. Grdseloff établit que le corps du défunt faisait deux séjours dans cette tente de purification. La première fois, il était soumis à un lavage rituel — le bain revivificateur solaire des textes des Pyramides — qui devait précéder la cérémonie de l'embaumement dans la salle *ouâbet;* la deuxième fois, aussitôt après l'embaumement, il était soumis au rite de l'ouverture de la bouche et des yeux (cf. p. 113) ; après quoi, il était conduit au tombeau où s'achevaient les cérémonies des funérailles.

Grdseloff étudie ensuite les accessoires qui sont figurés à côté de la tente de purification, et qu'on retrouve dans les « Frises d'objets » des Sarcophages : jarre, cruches, signes de la vie, main de bois, bracelets, sandales, corbeilles à provisions. Ces accessoires servaient évidemment à accomplir sur le cadavre les différents rites qui devaient être pratiqués dans la tente de purification : un de ces rites consistait à purifier le mort assis sur une grande jarre, qui était, elle-même, posée sur deux signes *ânkh;* cette cérémonie est représentée, au Nouvel Empire, dans la tombe d'Ouser et dans celle de Rekhmirē^ʿ.

Dans la dernière partie de son travail, Grdseloff cherche à remonter au prototype royal de la tente de purification, et il établit que ce prototype doit être reconnu dans la « tente du dieu » *(zeh néter)*, si souvent mentionnée par les inscriptions. Il conclut que les temples de la vallée qui font partie des ensembles funéraires des Pyramides (cf. p. 117) doivent être, très probablement, regardés comme les salles de purification des grands pharaons de l'Ancien Empire.

Dans cette étude, Grdseloff a utilisé, avec beaucoup d'intelligence, les documents, partiellement inédits qu'il a réunis, et apporte, sur la question importante des funérailles, des éléments nouveaux d'un grand intérêt. Parallèlement à son étude, on aura avantage à lire le compte rendu, déjà cité, d'É. Drioton (*An. Serv.* XL (1941), p. 1007-14) qui complète, sur certains points, les conclusions établies par l'auteur.

6. *Rôle des Mouou dans les scènes de funérailles*

Les funérailles, dont nous avons décrit plus haut (p. 112-4) le cours ordinaire, présentent parfois un certain nombre de détails intéressants empruntés, sans aucun doute, à un vieux rituel du Delta. On se bornera à citer, ici, ceux de ces emprunts qui sont les plus caractéristiques : les bœufs qui traînent le sarcophage sont rouges, c'est-à-dire de la couleur nationale de la Basse-Égypte ; les hommes qui aident à haler le traîneau sont appelés les « gens de Pé (Bouto), de Busiris, d'Hermopolis du Nord et de Xoïs (?) », toutes localités situées dans le Delta ; les danses funèbres sont exécutées par des hommes, appelés les Mouou (1), auxquels on applique parfois l'épithète de « gens de Pé (Bouto) » ; ceux-ci, dans la tombe d'Antefoker (Davies-Gardiner, *The tomb of Antefoker*, p. XXI-XXII), vont au-devant du cortège dans lequel se trouvent deux figurines assises représentant un roi de Basse-Égypte ; ailleurs, ils dansent devant un groupe de sanctuaires qui, par leur forme, rappellent les chapelles memphites du palais d'Apriès, traitées dans le goût archaïsant de l'époque saïte (Petrie, *Palace of Apries (Memphis II)*, pl. VI) ; les arbres, qui sont

(1) Ils sont coiffés de couronnes formées de tiges de papyrus ou de roseaux, c'est-à-dire des plantes symboliques de Basse et de Haute-Égypte ; dans ce dernier cas, la coiffure rappelle beaucoup la forme de la couronne blanche de Haute-Égypte dont elle pourrait bien être le prototype.

représentés de chaque côté de ces sanctuaires, appartiennent, eux aussi, à des essences bien connues du Delta. On voit que ces détails sont autant de claires indications qui dénotent l'origine nordique de ce type de funérailles.

Jusqu'à ces derniers temps, ce type n'avait pas été attesté avant le Moyen Empire. Les exemples datant de cette époque, qui fut celle du triomphe d'Osiris (cf. *supra*, p. 93-100), sont tout naturellement imprégnés d'esprit osirien. Les égyptologues (1), s'appuyant sur ce caractère osirien, s'étaient accordés à voir, dans ces funérailles, un reflet de ce qu'avaient pu être les funérailles d'Osiris, dont l'origine nordique est bien établie (2). Il est prouvé maintenant que cette interprétation, pour exacte qu'elle soit à partir du début du Moyen Empire, ne répond certainement pas à la signification primitive de ces rites. En effet, Junker, dans un remarquable article (3) encore récent, a montré que ces funérailles ne pouvaient pas reproduire les funérailles d'Osiris, puisqu'elles sont attestées dès l'Ancien Empire, et que, à cette époque, le rôle d'Osiris, dans les cérémonies funéraires, était absolument nul. Il a prouvé, en outre, que ces scènes de l'Ancien Empire étaient directement inspirées par le rituel funéraire des rois de Bouto (4), et que les Mouou représentaient ces mêmes rois de Bouto, autrement dit les âmes de Pé (cf. *supra*, p. 28), venant accueillir, à l'entrée de la nécropole (5), leur successeur (6).

Les conclusions de Junker ne sont pas contestables ; elles n'en sont pas moins difficiles à interpréter : pourquoi, en effet, de simples particuliers avaient-ils adapté, à leur propre usage, et, cela, dès l'Ancien Empire, un vieux rituel funéraire royal ? Si on admet que ce rituel était encore observé, à l'Ancien Empire, dans les funérailles, on se trouve en présence d'un cas d'usurpation bien caractérisé, assez peu vraisemblable à cette époque (7). D'autre part, si on admet, ce qui est probable, que les rois des premières Dynasties avaient adopté un nouveau rituel funéraire, on est en droit de s'étonner que de simples particuliers aient fait revivre un ancien rituel royal qui ne correspondait pas à leurs besoins. Peut-être ne l'avaient-ils adopté que par respect pour la tradition (8), sans prêter attention au caractère royal de ces funérailles, dans lesquelles ils ne voyaient qu'un reflet des anciens rites en usage dans l'antique royaume du Delta (9).

(1) Davies-Gardiner, *The tomb of Amenemhēt*, p. 55 ; Kees, *Totenglauben*, p. 360 et seq. ; Brunner-Traut, *Der Tanz im alten Aegypten*, p. 58.

(2) Noter aussi le rôle que Bouto joue dans ces funérailles et dans la légende osirienne.

(3) *Der Tanz der* Mww *und das butische Begräbnis im alten Reich* (*Mitteilungen des deutschen Instituts für äg. Altertumskunde in Kairo* IX (1940), p. 1-39).

(4) On sait que l'Égypte, après l'écroulement du régime héliopolitain, a été divisée en deux royaumes dont les capitales furent Hiérakonpolis, pour le Sud, et Bouto, pour le Nord. Si les Mouou portent souvent la couronne de Haute-Égypte, c'est parce que les rois de Bouto n'avaient pas renoncé à faire valoir leurs droits, qu'ils croyaient tenir de leurs prédécesseurs héliopolitains, sur la Haute-Égypte.

(5) Représentée par les chapelles encadrées d'arbres dont il a été question plus haut.

(6) Dans ce même article, dont on trouvera, sous la signature de Van de Walle, un résumé très clair dans *Chronique d'Égypte*, XVI (1941), p. 222-6, Junker montre que le cortège funèbre, avant de gagner la nécropole de Bouto, faisait un pèlerinage à Saïs et, peut-être, à Héliopolis. Ces trois villes étaient considérées comme des villes saintes du Delta ; sur les survivances de ce pèlerinage à la XVIII[e] Dynastie, cf. Vandier, *Chronique d'Égypte* XIX (1944). Les conclusions de Junker supposent démontrée l'existence d'un royaume héliopolitain au cours de la préhistoire. Kees, qui n'admet pas, comme on l'a vu (p. 28 et seq.), une telle hypothèse, n'a pas pu, faute de temps, aborder dans son ouvrage, *Götterglaube*, la question soulevée par Junker.

(7) Un peu plus tard, certains nomarques n'ont pas craint d'usurper, dans la cérémonie de leurs funérailles, quelques-unes des prérogatives royales, mais une telle attitude n'est pas pour nous étonner à une époque où la puissance des nomarques s'était fortement accrue au détriment du pouvoir central (cf. *supra*, p. 86).

(8) Et en particulier pour la tradition du Delta qui exerça une influence considérable sur les idées de l'époque thinite et de l'Ancien Empire.

(9) R. Weill, *B. I. F. A. O.*, XLVII (1948), p. 149, pense que les Mouou, même à l'Ancien Empire, sont des « figurants de la religion osirienne ». Il suppose, d'autre part, que ces mêmes Mouou sont représentés, dès la I[re] Dynastie (*Rev. d'Ég.* V (1945), p. 256-8), mais ce dernier point, à notre avis, n'est pas prouvé.

CHAPITRE IV

LE ROI ET LA RELIGION D'ÉTAT

I. — *Le Roi*

Le caractère divin du roi a, de tout temps, été reconnu comme un dogme en Égypte. Ce dogme s'est formé au cours de la préhistoire (cf. *infra*, p. 159), mais n'a été clairement formulé qu'au début de la Ve Dynastie, quand le roi, pour la première fois, s'est proclamé officiellement le fils de Rē'. A vrai dire, cette filiation divine ne constituait pas une doctrine nouvelle, et nous avons vu (p. 78-9 ; 133) que, dans les plus anciens textes des Pyramides, le roi était considéré comme le fils du dieu-soleil, et que cette qualité était même la raison essentielle de son admission dans l'au delà céleste. Mais une telle admission était alors un droit qu'il n'acquérait qu'après sa mort ; à partir de la Ve Dynastie, ce droit lui fut reconnu même sur terre : le roi vivant était le fils, le successeur et l'héritier de Rē', et aussi de tous les autres dieux qui s'étaient succédé sur le trône d'Égypte à l'époque lointaine du gouvernement des dieux. La légende voulait que les premiers rois de la Ve Dynastie eussent été les fils de Rē' et de la femme d'un prêtre du soleil : ils étaient donc autorisés, par droit de naissance, à se parer du titre de « fils de Rē' » qu'ils revendiquaient d'ailleurs (1) et qu'ils trans-

(1) Néferirkarē', troisième souverain de la lignée, fut le premier roi de la Ve Dynastie qui porta ce titre ; cependant, on doit remarquer que le titre apparaît déjà à la IVe Dynastie, sous le règne de Chéphren (cf. Borchardt, *Statuen und Statuetten*, 15 et 17), mais il ne s'agit là que d'exemples isolés, et non d'une règle officielle.

mirent à tous leurs successeurs jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne. Cette légende, qui nous a été conservée par le papyrus Westcar, fut probablement répandue pour légitimer l'accession au trône de rois qui, sans ce subterfuge, auraient toujours été considérés comme des usurpateurs (1). Le procédé fut repris à la XVIII[e] Dynastie par des souverains dont la légitimité, pourtant, était indiscutable. On sait, en effet, (cf. *supra*, p. 132) qu'Hatshepsout et Aménophis III se plurent à faire représenter, la première à Deir el-Bahari, le second à Louxor, les épisodes de leur naissance divine : ils supposaient tout simplement que le dieu Amon-Rēʿ, après avoir pris l'apparence du roi, leur prédécesseur, s'était uni à la reine, leur mère, et se trouvait ainsi être leur père véritable. Il semble que de telles unions, ou théogamies, bien qu'elles n'aient été représentées qu'exceptionnellement, aient été considérées comme parfaitement régulières ; en effet, dans les innombrables textes qui nous décrivent les relations du roi avec le dieu, il est constamment précisé que le roi est le fils aimé du dieu, qu'il est né de sa chair, ou encore que le dieu l'a créé, qu'il l'a engendré. Fils, héritiers et successeur des dieux, dieu lui-même, le roi était désigné pour servir d'intermédiaire entre les dieux et les hommes ; mais ce droit, qu'il avait de naissance, ne lui était véritablement conféré que le jour de son intronisation, et lui était renouvelé au cours des cérémonies périodiques de la fêtes *sed* (cf. *infra*, p. 200-2).

Ce qui vient d'être dit n'est que la traduction matérielle d'un dogme auquel certains esprits élevés avaient donné une explication théologique dont il convient de dire quelques mots. C'est le *ka* qui se trouve à l'origine de cette explication. Nous avons vu (p. 133) que le *ka* pouvait être considéré comme la force divine créatrice. Cette force créatrice passe nécessairement du créateur dans les créatures ; elle a donc été reçue en héritage par le premier couple divin, issu du démiurge, puis par les autres générations

(1) La vérité historique est différente (cf. *infra*, p. 146).

divines qui se sont succédé, et, enfin, par le roi qui est le fils et l'héritier des dieux. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir recours au procédé arbitraire de la théogamie pour expliquer la filiation divine du pharaon : le *ka* est le lien qui l'unit indissolublement au dieu primordial. Nous avons vu (p. 133) que le roi était le seul être qui possédât 14 *kas* comme Rēʿ lui-même, c'est-à-dire qui possédât les 14 aspects sous lesquels pouvait se manifester cette force divine qu'il avait reçue de son créateur. D'autre part, le roi, de par sa position officielle, a pour rôle de répandre parmi les humains cette même force divine dont il est, en droit, l'unique détenteur sur terre. En d'autre terme, le *ka* est le principe vital dont toutes les créatures reçoivent, par ordre hiérarchique, une parcelle. Le *ka*, considéré sous cet aspect, est peut-être bien ce que les théologiens égyptiens ont appelé le *Kamoutef* et les auteurs classiques *Kamêphis*, le taureau de sa mère ; ils ont voulu exprimer, par ce nom, l'idée que la force créatrice ne pouvait se transmettre du père au fils qu'en passant par la mère, et, peut-être aussi, que le fils n'était, en dernière analyse, qu'un aspect du père parce qu'ils étaient, l'un et l'autre, animés par le même principe vital. Cette idée, qui ne dut jamais être très répandue dans le peuple, n'en est pas moins très ancienne, et on en trouve les premières traces dans les textes des Pyramides (Pyr. 388-9 ; 1029) (1), à propos de la naissance quotidienne du soleil. On sait que la déesse du ciel, Nout, est considérée comme un déesse-vache (cf. *supra*, p. 58) ; le soleil qu'elle met au monde, chaque matin, est représenté sous la forme d'un veau d'or qui, en grandissant pendant la journée, devient un taureau ; ce taureau a pour rôle de féconder la vache céleste (d'où son nom de Kamoutef, taureau de sa mère) afin que celle-ci puisse mettre au monde le nouveau soleil, le lendemain matin. L'épithète de Kamoutef qui, à l'origine, appartient en propre au dieu-soleil, a été appli-

(1) Les textes des Pyramides dont il est ici question impliquent l'existence de la doctrine du Kamoutef sans mentionner le nom du « Taureau de sa mère ».

qué, par la suite, à d'autres dieux, considérés sous leur aspect de procréateurs, en particulier à Min et à Amon (cf. *infra*, p. 148, n. 1 et p. 184 ; 202-3).

Cette conception, à l'origine essentiellement théologique, a été popularisée par un conte, très probablement originaire du XVII[e] nome de Haute-Égypte (1) et qui nous a été conservé par un papyrus ramesside ; il s'agit du conte des deux frères et, plus précisément, de la conclusion de ce conte (2). Bata, trahi par sa femme, après que celle-ci eut été enlevée par le roi d'Égypte, meurt, puis retrouve miraculeusement la vie. Il se rend alors, sous la forme d'un taureau, à la cour de Pharaon, où il se fait reconnaître de l'épouse infidèle. Celle-ci, prise de peur, le fait mettre à mort. Il renaît aussitôt, de deux gouttes de son sang, sous la forme de deux perséas. La reine, à qui il se fait reconnaître une deuxième fois, demande au roi qu'on abatte les deux arbres, et qu'on lui fasse, avec le bois, de beaux meubles. Pendant que les menuisiers travaillaient, un copeau s'envola et pénétra dans la bouche de la reine qui devint enceinte. Elle accoucha d'un fils qui fut adopté par Pharaon et qui monta, plus tard, sur le trône d'Égypte. Or ce fils, c'était Bata lui-même, issu de sa propre force créatrice. Ce conte, tout en sacrifiant à la conception populaire de la théogamie, se rattache essentiellement à l'idée théologique du Kamoutef, mais il n'est pas certain que les Égyptiens profanes aient compris, dans la forme romancée de l'exposition, la notion élevée qui formait le centre du récit (3).

(1) Bata, le héros du conte, est connu comme étant le dieu de Saka, capitale de ce nome dont l'enseigne représente, d'autre part, le chien Anubis, c'est-à-dire le frère de Bata, d'après la légende (cf. Vandier, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ; communication du 27 avril 1945).

(2) Sur ce conte, cf. Drioton-Vandier, *L'Égypte*, p. 116 et 479-80.

(3) Tout ce qui touchait à la personne du roi était divin ; on connait, par exemple, un dieu de la barbe du roi, Doua-our, un dieu de son mouchoir, Hékaès, un dieu de ses éventails, Hépouy (?). Sur ces dieux, cf. Kees, *Ä. Z.* 77 (1941-42), p. 24-7 et Gardiner, *J. E. A.* XXX (1944), p. 29-30, et XXXI (1945), p. 116. Grdseloff, *B. I. F. A. O.* XLV (1947), p. 180-3, a montré, en se fondant sur les textes ptolémaïques, que ces dieux étaient d'anciennes divinités des marais du Delta ; ils sont liés à des sports, chasse et pêche, qui semblent bien avoir été longtemps réservés au seul roi.

En résumé, le caractère divin du roi, considéré sur le plan théologique, était une conséquence de la transmission, à travers toutes les générations des dieux et des rois, du principe vital qui émanait du démiurge. Ce même principe, qui était la cause de l'essence divine et de la renaissance éternelle du soleil, était également l'origine de la parcelle divine que les dieux et les rois s'étaient transmise depuis la création du monde ; dans le premier cas, il s'agissait d'un circuit fermé, dans le second, d'une chaîne ininterrompue. Le principe créateur, qui peut animer des matières différentes, reste toujours identique à lui-même, et se retrouve, intact, dans tout ce qui est divin, et, à un degré inférieur, dans tout ce qui vit. C'est lui qui rattache les hommes au roi, le roi à ses ancêtres, et ceux-ci aux générations divines et au dieu-créateur lui-même. Ici encore le roi joue le rôle d'intermédiaire entre les hommes et le dieu, et c'est par là que se rejoignent la conception théologique et la conception populaire du caractère divin du roi.

II. — *La Religion d'État*

Maintenant que nous avons cherché à définir la position, dans la théologie égyptienne, du roi, fils du dieu, dieu lui-même et intermédiaire entre les dieux et les hommes, il nous reste à étudier le développement historique de la religion d'État (1), c'est-à-dire de la religion officielle imposée par le roi à son peuple, et à préciser, ce faisant, les traits caractéristiques de quelques-uns des dieux les plus importants du panthéon égyptien.

1. *Jusqu'à l'Ancien Empire.* — Le premier dieu d'État, en Égypte, fut Horus (2) : ce fut lui qui réalisa l'unification de l'Égypte au cours de la préhistoire, d'après les uns, au début de l'histoire,

(1) Ce paragraphe, qui touche au moins autant à l'histoire qu'à la religion, sera nécessairement traité d'une manière assez brève.

(2) Avant lui, chaque dieu local était considéré comme le dieu d'État de son nome ; sur les différentes étapes de l'évolution qui aboutit à la préséance d'Horus, cf. notre chapitre I.

d'après les autres. Tous reconnaissent, en tout cas, les rapports étroits qui unissaient le roi au dieu-faucon. Nous ne reviendrons pas sur les discussions qui ont été exposées ailleurs (p. 24-31). Il convient, cependant, de rappeler que ce n'est pas par hasard que les Égyptiens de l'époque historique appelaient la période qui précéda l'unification du pays par Ménès l'époque des Serviteurs d'Horus. On sait aussi qu'Horus fut identifié au dieu-soleil et adoré sous le nom de Rēʿ-Harakhti. Avec l'époque thinite, nous nous trouvons sur un terrain plus sûr. Dès le début de l'histoire, Horus apparaît comme le dieu officiel de la famille royale et du royaume (1). La fin de la IIe Dynastie fut marquée par une petite révolution religieuse. Le roi Péribsen, probablement à la suite de troubles survenus dans le Delta, quitta sa capitale de Memphis, et revint s'établir en Abydos, berceau des Dynasties thinites. Mais cela ne lui suffit pas, et il remplaça, dans son protocole, son nom d'Horus par un nom de Seth, c'est-à-dire qu'il adopta, comme dieu de sa famille et de son royaume, le vieil adversaire d'Horus, Seth, l'ancien dieu de la Haute-Égypte. De tels événements permettent de constater l'influence considérable que la politique exerçait sur la religion officielle. Le dernier roi de la Dynastie, Khasékhémoui, sans abandonner complètement le schisme séthien, eut recours à un compromis et associa, dans son culte dynastique, les deux ennemis Horus et Seth. Ce dualisme d'origine politique, qui constitue un fait unique dans l'histoire égyptienne, n'eut pas de lendemain, et, dès le début de la IIIe Dynastie, Horus reprit son rôle séculaire de protecteur de la monarchie.

2. *L'Ancien Empire jusqu'à la Ve Dynastie (2778-2563).* — Les souverains de cette époque s'installèrent de nouveau à Memphis, ville que sa position géographique (on l'appelait la

(1) Il est bon de rappeler, une fois pour toutes, que la primauté d'un dieu n'entraînait pas la suppression des autres divinités : les différentes religions locales continuaient à vivre à côté de la religion d'État, et le système religieux qui, à une exception près (cf. *infra*, p. 151), domina jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne, fut un système hénothéiste.

« balance du double Pays ») prédestinait à être capitale. Ce choix donna aux dieux de la région, en particulier à Ptah, une importance de premier plan. Il est probable que Ptah avait joué, dès l'époque thinite, un rôle considérable, mais nous n'en avons aucune preuve directe. La primauté de Ptah, en tout cas, est soulignée par la stèle de Shabaka, dont l'original remonte probablement au début de l'Ancien Empire (cf. *supra*, p. 65), par les innombrables inscriptions et par l'onomastique de cette époque. En sa qualité d'ancien dieu d'État, Ptah occupa, de tout temps, dans le panthéon égyptien une place à part, assez voisine de celle qu'occupaient Rē' et Amon, avec lesquels il est, d'ailleurs, souvent mis en parallèle, et son sanctuaire de Memphis, d'après le papyrus Harris (XXe Dynastie), était le plus important d'Égypte avec ceux d'Héliopolis et de Thèbes.

3. *La Ve Dynastie et la religion solaire (2563-2423).* — Il a déjà été question (p. 140-1) de la révolution religieuse qui marqua le début de la Ve Dynastie. Le fondateur de cette dynastie, Ouserkaf, n'était pas de lignée royale, et ne tenait ses droits au trône que de sa femme Khentkaous, fille de Mykérinus. Lui-même appartenait sans doute à une famille sacerdotale d'Héliopolis ; cette origine suffit à expliquer son dévouement au dogme solaire orthodoxe, tel qu'il avait été défini à Héliopolis, de nombreux siècles auparavant (1). A vrai dire, le culte solaire n'avait jamais été abandonné complètement, mais Rē' avait cessé, pour un temps, d'être le dieu suprême ; grâce aux efforts d'Ouserkaf, il fut réintégré dans son ancienne dignité. On a vu plus haut (p. 140-1) que la légende avait fait du fondateur de la Ve Dynastie et de ses deux successeurs directs des fils du dieu-soleil, et que cette légende n'avait fait en quelque sorte qu'interpréter les réelles prétentions de ces rois qui, à partir de Néférirkarē', se proclamèrent officiellement les fils de

(1) D'après Sethe. On a vu plus haut (p. 28 que Kees plaçait le début de la doctrine solaire à l'époque thinite.

Rēʿ. Ces dévots serviteurs du soleil firent construire, en l'honneur de leur dieu, des temples d'un modèle particulier directement inspiré du plan du sanctuaire primitif d'Héliopolis (cf. *infra*, p. 166-7). Ils remirent en honneur de vieux textes solaires, les textes des Pyramides, qu'ils firent graver dans leurs tombes à partir du règne d'Ounas, dernier roi de la Dynastie. Cette révolution solaire eut, sur le développement ultérieur de la religion égyptienne, une influence considérable, car elle établit, d'une manière définitive, la primauté de Rēʿ, et elle est à l'origine de la solarisation d'un certain nombre de divinités du panthéon égyptien (cf. *supra*, p. 21 et *infra*, p. 160).

4. *La XII*e *Dynastie (2000-1785).* — Pendant la première période intermédiaire, il n'y eut pas, à vrai dire, de dieu d'État. Le pouvoir central étant à peu près inexistant, la religion locale avait repris une grande partie de son influence. Toutefois nous verrons plus loin (p. 160-1) le rôle important que jouèrent à cette époque, comme dieux principaux des deux plus puissants nomes du Sud, Min et Montou. Leur primauté disparut à l'avènement des rois de la XIIe Dynastie, mais leur influence ne cessa pas de se faire sentir au cours du premier empire thébain. La XIIe Dynastie est marquée, avant tout, par l'accession d'Amon au rang suprême. Nous avons vu (p. 63-4) qu'Amon était un des huit dieux primordiaux adorés à Hermopolis. On ne sait malheureusement pas à la suite de quelles circonstances il fut transplanté à Thèbes, mais il est certain qu'il avait un temple dans cette région au début de la première période intermédiaire, et que son culte était reconnu officiellement par les premiers rois de la XIe Dynastie (1). Il n'est pas impossible qu'Amon ait été honoré à Coptos avant de se fixer à Thèbes ; en effet, dans un de ses aspects (Amon de Louxor), il présente avec Min, dieu de Coptos, une ressemblance qui ne saurait être for-

(1) PETRIE, *Qurneh*, pl. X et Caire 20512 *ap.* LANGE-SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches* (Cat. Caire).

tuite (1). Si cette hypothèse était exacte (2), il faudrait supposer qu'Amon avait été importé à Thèbes au moment où l'hégémonie politique était passée de Coptos dans cette ville (cf. *infra*, p. 161). Quoi qu'il en soit, sous la XIe Dynastie, Amon était installé à Thèbes où il avait un cercle de fidèles. Parmi ceux-ci se trouvait un haut personnage, Amenemhat, qui exerça les fonctions de vizir sous un des derniers Mentouhoteps. Le nom même qu'il portait, Amenemhat (Amon est en avant), le rattachait à l'ancien dieu primordial. La fortune d'Amon a, peut-être, eu pour origine la dévotion qu'avaient témoignée à une des divinités les plus obscures de l'Égypte les parents d'Amenemhat. En effet, les hasards de la politique, aidés sans doute par l'ambition du personnage, firent de cet Amenemhat le fondateur de la XIIe Dynastie. En montant sur le trône, il n'oublia pas Amon à qui il se sentait peut-être redevable du succès de son entreprise, et il l'éleva au rang de dieu suprême. Le culte de Montou ne fut pas abandonné pour autant : les rois du Moyen Empire l'honorèrent officiellement, mais il n'occupa plus la première place qui revint de droit à Amon. Il n'est pas impossible que Montou ait joué, dès cette époque, le rôle de dieu de la guerre qui lui est souvent attribué à partir du Nouvel Empire ; ce rôle, auquel le prédestinait d'ailleurs son action victorieuse dans la guerre civile (cf. *infra*, p. 161) qui s'était achevée par le triomphe de la monarchie thébaine, lui aurait été accordé pour le dédommager de l'abandon forcé, au profit d'Amon, de son ancienne primauté. Cependant Amon, promu au rang de dieu d'État, allait avoir, en tant que tel, une carrière aussi longue que brillante. Il était adoré sous le nom d'Amon-Rēʿ, cette sola-

(1) Comme Min, c'est un dieu ithyphallique, il tient dans sa main droite levée le flagellum, et il est coiffé d'un mortier surmonté de deux hautes plumes et orné d'un ruban qui flotte sur le dos ; comme Min encore, il est appelé le dieu au bras levé, le dieu aux deux hautes plumes, le roi des dieux et le taureau de sa mère (Kamoutef) ; enfin son nom est associé à celui de Min, et il n'est pas rare que l'Amon de Louxor soit désigné sous le double nom d'Amon-Min ou de Min-Amon.

(2) Erman, *Religion*, p. 57-8, suppose que Min a été adoré à Thèbes, et que sa personnalité a absorbé celle d'Amon. En l'absence de toute preuve décisive, la question reste nécessairement ouverte.

risation ayant été jugée nécessaire pour légitimer son usurpation ; son sanctuaire principal s'élevait à Karnak où il reste quelques traces d'un temple du Moyen Empire qui dut, d'ailleurs, disparaître assez rapidement pour faire place aux imposantes constructions du Nouvel Empire.

5. *La deuxième période intermédiaire (1785-1580).* — Après la XII[e] Dynastie, l'Égypte traversa une des crises les plus douloureuses de son histoire (1). Les souverains indigènes qui se succédèrent à un rythme accéléré sur le trône d'Égypte jusqu'à l'arrivée des Hyksôs (vers 1680) (2) semblent bien avoir conservé à Amon sa dignité de dieu d'État que les envahisseurs asiatiques allaient lui faire perdre. Les Hyksôs, qui se montrèrent soucieux d'observer les coutumes dynastiques égyptiennes, se choisirent un protocole, établi suivant les règles séculaires, et instituèrent une religion d'État. Le dieu qu'ils élevèrent au premier rang fut tout simplement (ils étaient dans la meilleure tradition) le dieu local de la région dans laquelle ils s'étaient installés tout d'abord et d'où ils partirent pour effectuer la conquête de l'Égypte. Ce dieu était Seth dont le culte dans le Nord-Est du Delta (Séthroé) est attesté depuis la IV[e] Dynastie et remonte, sans doute, à la préhistoire (cf. *supra*, p. 45). Le dieu des Hyksôs était donc, contrairement à ce qui a été dit, un dieu purement égyptien, et ce ne fut que plus tard, précisément à cause du rôle que les Hyksôs lui avaient fait jouer, qu'il fut identifié au Ba'al et au Réshep des tribus sémitiques ainsi qu'au Téshoub hittite. On conçoit que les vrais Égyptiens aient considéré comme une offense personnelle cette élévation au rang suprême de l'ennemi et du meurtrier d'Osiris.

En Haute-Égypte où, nécessairement, le pouvoir du suzerain

(1) Cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, ch. VIII et les hypothèses nouvelles récemment formulées par STOCK, *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens*, Glückstadt, 1942 (Äg. Forschungen 12).

(2) En fait les Hyksôs s'étaient installés dans le Nord-Est du Delta bien avant cette date, mais ils durent attendre, pour entreprendre la conquête de l'Égypte, de se sentir assez puissants et assez organisés pour réussir à s'imposer.

hyksôs se faisait moins sentir, régnait une Dynastie thébaine restée fidèle à Amon. Les rois de cette lignée dirigeaient une fédération de nomes, plutôt qu'un État, mais ils eurent assez d'habileté pour grouper autour d'eux tous les dynastes égyptiens soucieux de chasser d'Égypte l'envahisseur asiatique. Ils y parvinrent aux environs de l'année 1580. Cette victoire, qui eut un retentissement énorme en Égypte, eut pour résultat d'affermir le pouvoir royal et d'accroître dans des proportions considérables la renommée d'Amon à qui fut attribué le triomphe de la libération.

6. *Amon, dieu universel à la XVIIIe Dynastie (1580-1370).* — L'expulsion des Hyksôs fut à l'origine d'une politique de conquête qui, en donnant à l'Égypte un magnifique empire colonial, la plaça au premier rang des puissances de l'Orient ancien : l'Égypte devint, sans conteste, l'arbitre de la politique extérieure de cette époque. Le grand bénéficiaire de ces victoires fut Amon, qui reçut, non seulement les honneurs du triomphe, mais aussi une importante partie du butin que le roi rapportait de ses campagnes et des redevances annuelles que payaient les peuples soumis. Le domaine temporel d'Amon s'accrût ainsi chaque année pour le plus grand profit du clergé auquel était confiée l'administration des biens du dieu. Le grand prêtre d'Amon ne tarda pas à devenir le personnage le plus important du royaume après le roi. Son influence ne s'exerçait pas seulement sur la religion, mais aussi sur la politique (1). A partir du règne d'Aménophis II, la politique de l'Égypte changea : le roi, ayant atteint les limites qu'il s'était assignées, désira conserver ce qu'il avait conquis, et signa des pactes d'amitié avec ses voisins, notamment avec son vieil adversaire, le souverain de Mitanni. Le caractère d'Amon se modifia parallèlement : dieu-guerrier au début de la Dynastie, il tendit à devenir une divinité purement cosmique et à se confondre de plus

(1) On le vit en particulier à l'époque d'Hatshepsout et de Thoutmosis III, cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 326-9.

en plus complètement avec Rēʿ. Les hymnes à Amon qui datent de cette époque sont des hymnes presque exclusivement solaires : Amon est le démiurge universel, le créateur de tout ce qui existe, celui par qui seul subsiste tout ce qui vit ; on va même jusqu'à lui attribuer toutes les qualités, tous les hauts faits de Rēʿ. Cette évolution dans le sens d'une religion solaire était une conséquence de la politique de conquête (1). Ne fallait-il pas, en effet, que la religion d'État fût apte à satisfaire, non seulement les Égyptiens, mais aussi les races diverses qui peuplaient l'empire ? Cette nécessité fut comprise par la famille royale, qui, depuis Thoutmosis IV, était alliée par le sang aux souverains mitanniens, et aussi par l'élite du pays. Les esprits élevés éprouvaient le désir de s'épanouir dans une croyance universelle et de renoncer à tout jamais aux formes essentiellement particularistes de la religion traditionnelle. L'astre solaire, qui avait été adoré par tous les peuples de l'antiquité, offrait précisément ce caractère universel qu'on recherchait dans la religion, et ce fut lui qui forma le lien naturel entre l'Égypte et les provinces d'Asie.

7. *Le schisme atonien (1370-1349)*. — Le schisme atonien est né à la fois du développement solaire de la religion d'État et de l'accroissement de la puissance politique du grand prêtre d'Amon. L'évolution des croyances n'avait rien détruit des prérogatives du clergé de Karnak, puisqu'Amon, même étroitement confondu avec le dieu-soleil, était resté le dieu suprême. Pourtant, on avait vu se répandre, à partir du règne de Thoutmosis IV, une tendance à représenter le soleil, non plus sous sa forme traditionnelle, c'est-à-dire comme un homme dont l'aspect extérieur variait suivant le

(1) La politique de conquête a créé un climat favorable à cet épanouissement de la doctrine solaire que fut la religion amarnienne. Cette religion, comme l'a dit de Buck, *Egyptische Godsdienst*, ap. Van der Leeuw, *de Godsdiensten der Wereld*, Amsterdam, 1941, p. 70-109, a bien ses racines dans le sol égyptien, mais, contrairement à ce qu'il dit, il ne semble pas qu'il soit interdit de rechercher, dans ses manifestations, un certain nombre d'influences étrangères. Il est évident qu'il existe un esprit amarnien, et qu'il est difficile de considérer comme proprement égyptien ce que cet esprit a apporté de nouveau (cf. *infra*, p. 162) en Égypte.

nom qu'on lui donnait (Rēʿ-Harakhti, Atoum, Amon), mais sous sa forme d'astre. Le culte du disque solaire (en égyptien : *Aton*) se développa assez rapidement sous le règne d'Aménophis III, mais ne menaça pas sérieusement la primauté d'Amon. La situation changea brusquement à l'avènement d'Aménophis IV. Ce roi, qui semble pourtant avoir été avant tout un rêveur, fit preuve, au début de son règne, d'un profond esprit politique : une de ses premières décisions, en effet, fut d'enlever au grand prêtre d'Amon l'administration des biens du dieu ; par là, il le privait de la puissance politique qu'il exerçait indûment depuis de longues années. La mesure, cependant, parut insuffisante au jeune roi qui comprit qu'il ne pourrait s'arracher à l'emprise du clergé d'Amon qu'en rompant complètement avec la foi traditionnelle et en créant une religion nouvelle dans un cadre nouveau (1). Il poursuivit Amon de sa haine, et se consacra entièrement à la religion qu'il avait fondée et dont il s'institua, comme l'a très bien dit Moret, le prophète : lui seul connaissait la doctrine, lui seul pouvait l'interpréter et la transmettre aux fidèles. Cependant, il semble qu'il fut aidé, dans son œuvre, par les prêtres d'Héliopolis qui ne pouvaient qu'applaudir, comme prophètes de Rēʿ, à la réforme amarnienne (2). L'attitude, trop exclusivement religieuse, du roi eut, sur la politique générale de l'Empire, une influence désastreuse, et l'Égypte perdit, une à une, presque toutes ses possessions d'Asie. Il semble qu'Akhnaton lui-même ait compris le danger et qu'il ait essayé, à la fin de sa vie, de se réconcilier, par l'intermédiaire de son gendre, Smenkhkarēʿ, qu'il avait associé au trône, avec le clergé d'Amon, mais les deux rois moururent sans avoir pu mener à bien leur entreprise.

(1) C'est ainsi qu'il fut amené à créer une capitale nouvelle à Amarna (Akhet-Aton), et à changer son nom d'Aménophis en celui d'Akhnaton ; cf. *infra*, p. 162, les caractéristiques de la nouvelle religion.

(2) Akhnaton créa, pour les besoins du culte, un collège sacerdotal dont le grand prêtre portait, comme le pontife d'Héliopolis, le titre de *our maou* (cf. *infra*, p. 171) ; enfin le culte de Mnévis (cf. *infra*, p. 236) fut introduit à Amarna.

8. *Le retour à l'orthodoxie et la fin du Nouvel Empire (1349-1085).* — Leur successeur, Toutânkhamon, un autre gendre d'Akhnaton, fut officiellement l'initiateur de ce retour à la foi orthodoxe. En fait, le nouveau souverain, qui était beaucoup trop jeune pour gouverner, s'abandonna complètement aux directives de deux hauts dignitaires, Ay et surtout Horemheb, qui devaient lui succéder, dans cet ordre, sur le trône royal. Horemheb semble avoir joué, dans cette affaire, un rôle très habile. Il sut se ménager à la fois les bonnes grâces de Toutânkhamon, puis d'Ay, dont le zèle pour l'orthodoxie n'était pas très ardent, et celle du grand prêtre d'Amon, qui s'engagea, sans doute, en échange des services rendus, à lui procurer l'appui total du clergé de Karnak, dans le cas où le trône deviendrait vacant. Le cas s'étant assez rapidement produit, l'accord fut scrupuleusement observé, et Horemheb fut proclamé roi par un oracle d'Amon. Le grand bénéficiaire de toutes ces tractations fut, une fois de plus, le dieu de Karnak, ou plutôt son grand prêtre, qui ne tarda pas à reprendre, dans les affaires politiques, la place qu'il occupait avant le schisme atonien. Horemheb rétablit dans son ancienne primauté le culte d'Amon, et s'efforça de supprimer toutes les manifestations, encore existantes, de la croyance schismatique. Toutefois, il ne put anéantir entièrement l'esprit amarnien, et on retrouve, par exemple dans l'hymne de Leyde, cette intimité joyeuse qui unit, comme dans l'hymne d'Akhnaton (cf. *infra*, p. 162), les créatures au créateur. Il faut noter également qu'Amon tend à devenir, plus encore, peut-être, qu'avant Aménophis IV, un dieu exclusivement solaire auquel sont attribuées toutes les sources vitales du monde.

Après la mort d'Horemheb, une famille originaire de Tanis, dans le Delta, s'empara du pouvoir. Les membres de cette Dynastie restèrent fidèles, par politique plus encore que par sentiment, à leur ville d'origine, qui devint, grâce à eux, une grande capitale remplie de monuments fastueux. Il semble que ces rois aient compris que, s'ils voulaient garder une partie du pouvoir qu'ils

avaient conquis, il leur fallait s'éloigner de Thèbes, où régnait toujours le puissant pontife d'Amon. Ils essayèrent de contrebalancer l'influence excessive que celui-ci exerçait de nouveau sur la politique en favorisant, à côté du culte d'Amon auquel, d'ailleurs, la première place n'était pas ouvertement refusée, les cultes de Ptah et de Rēʿ, c'est-à-dire des dieux d'État qui avaient précédé Amon, et celui de Seth (1), dont le nom entrait dans celui du deuxième souverain de cette lignée, Séthi. Amon, Rēʿ, Ptah et Seth devinrent les dieux officiels de l'État, ceux qui, à ce titre, étaient censés commander chacun à un des quatre grands corps qui composaient l'armée égyptienne. Cependant, ils n'étaient pas placés sur un plan d'égalité, et Amon conservait incontestablement la primauté. Après la mort de Ramsès III, le pouvoir du grand prêtre ne cessa de s'accroître au détriment de l'autorité royale ; ce renversement des valeurs atteignit à son point culminant sous le règne de Ramsès XI, personnage falot, entièrement dominé par le grand prêtre d'Amon, Hérihor. Ce fut alors que se produisit l'événement que la révolution amarnienne avait retardé de trois siècles : le gouvernement des rois-prêtres.

9. *Le règne de la théocratie (1085-950).* — Hérihor, devenu roi, reconnut, cependant, la suzeraineté d'un dynaste tanite, Smendès qui tenait, peut-être, de sa femme, Tentamon, les droits qu'il prétendait avoir sur le gouvernement de l'Égypte entière. En fait, le pays était divisé en deux royaumes, mais il ne tarda pas à être unifié, à la suite d'une heureuse alliance matrimoniale, sous l'autorité du grand prêtre Pinédjem, époux de la princesse tanite Makarēʿ. Le règne des grands prêtres fut le règne de l'oracle. Sans doute, à l'époque ancienne, avait-on déjà eu recours à l'oracle, soit dans les circonstances exceptionnelles, en particulier pour régler, suivant les désirs du grand prêtre, une contestation dynastique,

(1) Le culte de Seth s'était maintenu dans le Nord-Est du Delta après l'expulsion des Hyksôs, et en particulier à Tanis d'où les rois de la XIXe Dynastie étaient originaires.

soit dans les difficultés les plus ordinaires de la vie, mais en dehors de tout cérémonial, un peu comme lorsque nous nous en remettons au hasard en jouant à pile ou face ; en tout cas, l'oracle n'avait jamais constitué un moyen de gouverner, comme il le devint à partir de la XXIe Dynastie. Il est certain qu'un tel procédé cachait la grande faiblesse interne de la lignée des grands prêtres ; ceux-ci ne pouvaient faire accepter leurs décisions qu'en les attribuant, au moyen d'un artifice, à la volonté divine. Amon exerçait son autorité dans tous les domaines, c'est-à-dire qu'il était, plus que jamais, considéré comme le dieu universel, on pourrait même dire comme le dieu unique puisqu'il était le créateur, non seulement du monde et des hommes, mais aussi des dieux. Ceux-ci n'étaient, en effet, que les émanations de la substance créatrice d'Amon, et n'étaient adorés par les hommes qu'en raison de cette origine. Cette puissance d'Amon ne dépassait d'ailleurs pas les limites de l'Égypte, et le conte d'Ounamon, qui date de l'époque de Smendès et de Hérihor, nous montre qu'Amon était parfaitement méprisé des populations de l'Asie antérieure, si longtemps soumises, cependant, à l'influence égyptienne.

10. *La religion d'État à la basse époque (950-333).* — La caractéristique de cette époque a été le morcellement du pouvoir. Cette circonstance politique a été, comme toujours en Égypte, le signal d'un retour à la religion locale. Et tout d'abord, les souverains de la XXIIe Dynastie, qui s'étaient fixés à Bubastis, élevèrent au premier rang la déesse de leur capitale, la chatte Bastet. Leur autorité, cependant, n'était pas assez grande pour qu'elle leur permît d'imposer à l'Égypte entière la déesse qu'ils avaient choisie, peut-être plus comme protectrice de leur famille que comme divinité du royaume. Les nomes du Delta et d'une partie de la Moyenne-Égypte se trouvaient entre les mains des princes ou des grands prêtres, qui étaient presque tous d'origine libyenne comme la famille royale elle-même, et dont l'autorité égalait, à peu de chose près, celle de leur suzerain. Leur indépendance s'accrût, vers

la fin de la Dynastie, à mesure que s'estompait le souvenir de la grande victoire remportée en Palestine pas Shéshonq I. Quant à la Haute-Égypte, elle ne gardait, en dépit de quelques mouvements de révolte (1), aucun rôle politique, et vivait dans le souvenir de sa gloire passée (2). Dans ces conditions, on devine qu'il était difficile d'imposer à l'ensemble du pays une religion officielle : chaque Dynastie honorait son dieu local, en dehors de tout sectarisme, en admettant très bien l'existence des autres cultes locaux. En somme, le dieu de la capitale l'emportait sur les dieux des autres villes à peu près dans la mesure où les rois l'emportaient sur les autres chefs libyens qui gouvernaient les nomes. La stèle de Piankhi nous décrit d'une manière assez précise la situation de l'Égypte aux environs de l'année 730 : certains dynastes, probablement parce qu'ils appartenaient à la famille royale, s'étaient proclamés rois, sans d'ailleurs que cette qualité royale leur eût conféré une autorité plus grande que celle de leurs collègues. Piankhi n'eut aucune peine à obtenir la soumission de cette poussière de roitelets. Chaque fois qu'il arrivait dans une nouvelle ville, il offrait de grands sacrifices au dieu local. Toutefois ses plus grandes faveurs allèrent à Ptah, à Rēʿ et surtout à Amon qu'il rétablit dans son ancienne primauté (cf. *infra*, p. 163). Après son départ, l'Égypte retomba rapidement dans l'anarchie ; elle en fut tirée par le successeur de Piankhi, le roi éthiopien Shabaka, qui rétablit naturellement le culte d'Amon. Après l'invasion et l'expulsion des Assyriens, un prince de Saïs, Psammétique, descendant du plus farouche adversaire de Piankhi, Tefnakht, prit le pouvoir et fonda la XXVIe Dynastie, la dernière belle période de l'histoire égyptienne. Les rois, tout en se proclamant toujours les fils de Rēʿ, affirment volontiers qu'ils sont aussi les fils de Neith, la déesse de Saïs, qui prend, tout au moins dans le Delta, le rang de divinité du

(1) La plus importante de ces révoltes éclata sous le pontificat d'Osorkon, en l'année 15 de Takélot II ; cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 506-7.
(2) Amon y régnait toujours ; cf. *infra*, p. 162-3.

royaume (1). Les rois perses feignirent d'honorer successivement Neith et Amon, mais, en réalité, ils se soucièrent fort peu de la religion égyptienne, et leur bienveillance, quand elle se manifesta par hasard, fut surtout politique. On ne sait à peu près rien de la religion officielle des souverains appartenant aux trois dernières Dynasties indigènes. Sans doute honorèrent-ils conjointement les grands dieux de l'Égypte, Amon, Rēʿ, Ptah et les dieux des villes dont ils étaient originaires. Le souverain n'était pas assez puissant pour imposer un culte d'État au pays qui était tout naturellement retourné à ses vieilles tendances particularistes (2).

(1) Ils manifestèrent aussi une grande dévotion, par souci d'archaïsme semble-t-il, à l'ancien dieu d'État, Ptah de Memphis.

(2) On verra plus loin (p. 163-4), l'attitude des Ptolémées à l'égard de la religion égyptienne.

NOTES

I. — Sur cette question, cf. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902 ; KEES, *Kulturgeschichte des alten Orients, I, Ägypten*, p. 172 et seq. ; le papyrus Westcar a été publié par ERMAN, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, Berlin, 1890 ; la naissance des trois premiers rois de la Ve Dynastie est racontée p. 58-65 (West. 9, 21-11, 3) ; sur la théogamie, cf. *supra*, p. 132 ; 141 ; aux deux scènes les plus connues, il convient d'ajouter une troisième scène fragmentaire, provenant du Ramesséum ; cf. CAPART, *Chronique d'Égypte* XVI (n° 32), Bruxelles, 1941, p. 240 ; sur le caractère dogmatique du roi : JACOBSOHN, *Dogmatische Stellung*, à qui sont empruntées les conclusions exposées dans ce paragraphe.

II, 1. — Sur la religion horienne à la préhistoire : SETHE, *Urgeschichte*, §§ 85-93, et 104-62 ; JUNKER, *Onurislegende*, p. 13 et seq. (le culte d'Haroéris, dans les principales villes d'Égypte) (1) ; sur Péribsen : DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 144-5 (bibliographie, p. 160).

II, 2. — Sur Memphis : SETHE, *Untersuchungen* III, p. 121 et seq. ; sur la trinité Amon-Rē'-Ptah : GARDINER, *Ä. Z.* 42 (1905), p. 35-6 ; sur le papyrus Harris : SCHAEDEL, *Die Listen des grossen Papyrus Harris*, Glückstadt, 1936 (Leipziger äg. Studien 6) ; pour une bibliographie plus complète, cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 365.

II, 3. — Sur l'origine de la Ve Dynastie : BORCHARDT, *An. Serv.* XXXVIII (1938), p. 209 et seq. ; sur les temples solaires : BISSING-BORCHARDT-KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser Re (Rathures)*, Berlin, 1905-28 (3 vol.).

II, 4. — Sur Amon à la XIe Dynastie : SETHE, *Amun*, §§ 1 et seq. ; sur Montou *ibid.*, §§ 4 et seq. ; LEGRAIN, *B. I. F. A. O.* XII (1916), p. 75-124 ; BISSON DE LA ROQUE, *ibid.* XL (1941), p. 1-49 ; sur les débuts d'Amenemhat I : VANDIER, *Studia aegyptiaca I*, Rome, 1938 (Analecta orientalia 17), p. 44 et seq. et WINLOCK, *J. E. A.* XXVI (1941), p. 116-9 ; sur la solarisation d'Amon à la XIIe Dynastie : CHEVRIER, *An. Serv.* XXVII (1927), pl. VI de l'article ; XXVIII (1928), pl. I et III de l'article.

II, 5. — Sur le culte de Seth dans le Delta oriental : JUNKER, *Ä. Z.* 75 (1939), p. 77 et seq. ; sur l'opinion contraire de ČERNÝ, cf. *supra*, p. 56, B-2*a*.

II, 6. — La primauté d'Amon à la XVIIIe Dynastie est attestée par toutes les inscriptions de cette époque et, aussi, par les magnifiques constructions élevées en son honneur ; sur les hymnes solaires, cf. en particulier la stèle 826 du British Museum : PIERRET, *Rec. Trav.* I (1870), p. 70-2 ; BIRCH, *T. S. B. A.* 8 (1885), p. 143 et seq. ; traduction dans RŒDER, *Urk. Rel.*, p. 9 et seq., et dans ERMAN, *Religion*, p. 134 et seq. On trouvera certains de ces hymnes dans DE BUCK, *Egyptische Godsdienst ap.* VAN DER LEEUW, *De Godsdiensten der Wereld*, Amsterdam, 1941 ; on pourra également consulter HERMANN, *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, Glückstadt, 1940 (Äg. Forschungen 11), p. 109-16.

II, 7. — Sur le schisme atonien : DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 86-8 ; 334 et seq. ; bibliographie, *ibid.*, p. 119 et 361 ; cf. aussi *infra*, p. 162 ; KEES, *Götterglaube*, p. 366-77.

II, 8. — Cf. DRIOTON-VANDIER, *op. cit.*, p. 335-41, 362 ; sur le rôle d'Amon, de Rē', de Ptah et de Seth dans le commandement des quatre armées égyptiennes : *ibid.*, p. 437-8 et 484 B. 2.

II, 9-10. — Pour plus de détails et pour la bibliographie, cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, ch. XII et XIII.

(1) L'opinion de Kees a été résumée plus haut, p. 28-9.

ÉTAT DES QUESTIONS

1. *Formation du protocole royal*

On sait que le protocole royal comprend cinq titres. Le plus ancien de ces titres est, d'après Sethe, contemporain de la période héliopolitaine (cf. Sethe, *Urgeschichte*, § 128). Ce fut probablement à cette époque que le souverain du royaume unifié d'Héliopolis fut considéré comme une incarnation d'Horus, c'est-à-dire du dieu qui avait joué le rôle prépondérant dans la victoire. Officiellement, le mérite de cette victoire revenait intégralement au dieu ; cependant, il était naturel que le roi, qui avait été son instrument, revendiquât une part du triomphe. Ce fut alors, sans doute, qu'il eut l'idée de se proclamer une incarnation du dieu ; cette nouvelle dignité fut exprimée par le titre le plus ancien du protocole royal, le titre d'Horus. Désormais le roi fut désigné sous le nom de l'Horus X. Peu de temps après, en tout cas pendant cette même époque héliopolitaine (1), un nouveau titre royal, celui d'Horus d'or, exprima d'une manière plus précise encore la victoire du Nord sur le Sud. Ce titre, qui s'écrit au moyen d'un faucon (Horus) surmontant le signe de l'or (Seth) (2), traduit pictographiquement le triomphe d'Horus, dieu du Delta, sur Seth, dieu de la Haute-Égypte. L'Horus, auquel le roi s'était assimilé, était, à l'origine, un dieu du ciel, qui n'avait rien de commun avec le fils d'Osiris (cf. *supra*, p. 43), et, de bonne heure, cependant, la similitude, sans doute voulue, des noms amena entre les dieux une confusion que favorisa, d'ailleurs, l'origine royale d'Osiris. La victoire d'Horus sur Seth fut tenue pour la juste punition du dieu fratricide, pour le triomphe et la justification de la victime. Nous retrouvons, là, le compromis entre la doctrine solaire et la doctrine osirienne, compromis qui, d'après Sethe, est apparu précisément à l'époque héliopolitaine. L'idée de la divinisation du roi ne semble pas s'être modifiée d'une manière sensible pendant la fin de la préhistoire. Les deux autres titres royaux qui remontent à cette époque, ceux de *nebty* (les deux déesses) et de *ny-śwt-bit* (celui qui appartient au roseau et à l'abeille) ne font, en effet, que célébrer la réunion des deux moitiés du pays en assimilant le roi aux deux déesses protectrices (Nékhbet et Ouadjet) et aux symboles (le jonc et l'abeille) de la Haute et de la Basse-Égypte. On a vu ailleurs (p. 140) que le protocole royal a été complété, à la Ve Dynastie, par l'addition d'un cinquième titre, celui de fils de Rē', qui exprima, plus nettement encore que les autres, l'idée de la filiation divine. Sur cette question, on lira avec grand profit le récent ouvrage de Hugo Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige*, Glückstatd 1938.

(1) D'après Sethe *(loc. cit.)*, dont l'opinion n'est généralement pas suivie ; cf. n. 2. Sur les monuments, le titre n'est attesté qu'à partir de la IVe Dysnatie.

(2) Le signe de l'or *(neb)* sert à écrire le nom de la ville de Seth : Ombos. Seth lui-même est souvent appelé « celui d'Ombos » *(nebty)*. A l'époque historique, l'origine de ce titre fut oubliée d'une manière générale (cf. Gardiner, *Egyptian Grammar*, p. 73), mais la tradition s'était maintenue dans quelques sanctuaires, puisque l'explication ancienne du titre réapparaît à l'époque ptolémaïque; cf. Sethe, *op. cit.*, § 129. Kees, qui n'admet pas l'existence du royaume héliopolitain, place l'apparition du titre d'Horus à l'époque du royaume d'Hiérakonpolis, et celle du titre d'Horus d'or à la IVe Dynastie (*Götterglaube*, p. 41, n. 3). D'après lui (*ibid.*, p. 195), l'interprétation pictographique de ce titre (Horus triomphateur du dieu d'Ombos), ne serait apparue (*ibid.*, p. 412) qu'à l'époque grecque ; avant lui Schäfer, (*Mit. Kairo*, IV (1933), p. 1-17) avait exprimé la même idée ; cf. aussi H. Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige* (Äg. Forschungen 7, Glückstadt 1938), p. 56.

2. *La solarisation du panthéon égyptien*

Déjà, à l'époque ancienne, le dieu-soleil avait absorbé certaines divinités comme Atoum, Horus (cf. *supra*, p. 21 et p. 57) et le scarabée Khépri (1). Il semble que cet usage se soit très rapidement généralisé, et on constate que de nombreux dieux ont été, par la suite, assimilés au soleil. Ces dieux, qui n'avaient pas été introduits dans l'Ennéade, se trouvèrent ainsi rattachés, par un procédé à la vérité assez naïf, au cycle solaire : on ajouta à leur nom celui de Rēʿ et on obtint, de cette manière, un certain nombre de divinités solarisées dont les plus connues sont Chnoum-Rēʿ, Min-Rēʿ, Sébek-Rēʿ et surtout Amon-Rēʿ qui n'a pu, comme nous l'avons vu (p. 148), arriver au premier rang que grâce à ce compromis. Parmi les grands dieux, Ptah seul semble avoir échappé à l'influence solaire, sans doute parce qu'il avait exercé les fonctions de dieu d'État avant que ne se fût généralisée, à partir de la Vᵉ Dynastie, cette tendance à la solarisation. Quant à Osiris qui, en dépit de son introduction dans l'Ennéade d'Héliopolis, résista longtemps à l'influence solaire, il dut finalement s'incliner, lui aussi, devant la puissance de Rēʿ, et, s'il ne fut pas absorbé par lui, il lui demeura, cependant, soumis dans le domaine très spécial qui lui fut abandonné (cf. *supra*, p. 105). Sur cette question, cf. aussi Schott, *Untersuchungen*, XV, p. 13-4.

3. *Rēʿ, Min et Montou pendant la première période intermédiaire (2280-2000)*

On ne s'étonnera pas que la période qui a suivi l'effondrement de l'Ancien Empire ait été particulièrement obscure et confuse : cette période, qui vit à la fois l'invasion étrangère et la guerre civile, le morcellement du pouvoir et la révolution sociale (cf. Drioton-Vandier, *L'Égypte*, p. 213 et seq.), ne pouvait pas conserver la belle unité qui avait été imposée dans la religion d'État par les grands pharaons des époques antérieures. Pourtant, la tradition avait été gardée par les rois hérakléopolitains, qui se prétendaient les successeurs et les héritiers des souverains memphites ; malheureusement, leur influence ne s'exerçait guère en dehors du territoire immédiatement limitrophe de la capitale ; dans la plupart des nomes, les princes, officiellement fidèles à la Dynastie légitime, se souciaient très modérément de la religion solaire, et ils étaient revenus à la religion locale primitive dont ils se proclamaient, chacun dans son nome, le chef, et, cela, non pas, ce qui eût été normal, en tant que représentants du roi, mais en leur propre nom. En d'autres termes, chaque nomarque se considérait comme un souverain indépendant, en fait, de ce roi dont il reconnaissait, en théorie, la suzeraineté, et, comme tel, il exerçait le pouvoir suprême aussi bien dans le domaine politique que dans le domaine religieux ; comme aux premiers temps de la préhistoire, la religion d'État se confondait avec la religion locale. Dans le Sud, cependant, c'est-à-dire de la première cataracte au nome thinite, l'éloignement de la cour avait favorisé, de bonne heure, une plus grande indépendance des nomarques. Jusqu'à ces derniers temps, on avait généralement admis que le premier nomarque qui avait usurpé la royauté était un prince de Coptos, et, cela, à une époque où la Dynastie hérakléopolitaine n'était pas encore fondée et où l'Égypte était encore, officiellement du moins, gouvernée par les faibles rois de la VIIIᵉ Dynastie (2280-2240) (2). L'existence de cette Dynastie coptite vient d'être, tout récemment, combattue par Hayes (*J. E. A.* XXXII (1946), p. 3-23), et les raisons par lesquelles il appuie sa thèse sont parfaitement fondées. Cependant, les nomarques de Coptos, même s'ils n'ont pas usurpé la couronne royale, ont joué, dans toute l'Égypte du Sud, un rôle extrêmement important que soulignent les célèbres décrets de Coptos, publiés, pour la première fois, par R. Weill (cf. la bibliographie dans Drioton-Vandier, *L'Égypte*, p. 227, II, 2, *b ;* on y ajoutera l'article de Hayes).

(1) A l'époque où furent composés les textes des Pyramides, les prêtres avaient déjà cherché à faire une distinction entre ces différentes formes du dieu-soleil : Khépri était devenu le soleil levant, Rēʿ-Harakhti, le soleil au zénith, et Atoum, le soleil couchant (Pyr. 1695). Mais la règle n'était pas encore définitivement établie, et, ailleurs (Pyr. 888), c'est Rēʿ qui est le soleil levant et Khépri le soleil couchant.

(2) Drioton-Vandier, *L'Égypte*, p. 214-15 et 227, II, 2 *b ;* c'est Sethe, *Göttingischen gelehrten Anzeigen ;* t. 174 (1912), p. 705-26 qui, le premier, a proposé l'existence de cette Dynastie coptite.

C'est probablement à cette époque que la puissance de Min, dieu local de Coptos, s'est accrue dans des proportions considérables. A vrai dire, il semble que Min ait déjà joué, aux temps lointains de la préhistoire, le rôle de dieu d'État. En effet, SETHE a relevé (*Urgeschichte*, §§ 202-3) un certain nombre de passages, tirés pour la plupart des textes des Pyramides, qui semblent prouver l'existence d'un royaume de Min qu'on devrait placer, chronologiquement, entre la période héliopolitaine et la création du royaume de Haute-Égypte dont la capitale fut Hiérakonpolis. Cette très ancienne primauté de Min s'est manifestée de différentes manières au cours de l'histoire d'Égypte, par exemple, dans l'onomastique des princes royaux de l'Ancien Empire (1), dans certaines épithètes et dans l'iconographie du dieu (2) ; elle est également attestée par l'importance et la signification des fêtes de Min (cf. *infra*, p. 183-7 ; 202-3) ; enfin, Min a été, de bonne heure, assimilé, sous le nom de Min-Horus, au dieu dynastique Horus, et Isis a été considérée à la fois comme sa mère et son épouse (3). Tous ces faits et quelques autres, réunis par SETHE *(loc. cit.)*, semblent donc bien indiquer que Min retrouvait, plutôt qu'il n'acquérait, grâce à la puissance des princes coptites, une primauté qui lui avait déjà été conférée en des temps beaucoup plus anciens. De cette primauté, nous n'avons pas, à vrai dire, de preuve directe. Un des points les plus obscurs de l'histoire religieuse de cette époque est, sans doute, le rapprochement de Min et d'Amon, rapprochement qu'on doit admettre comme un fait, mais sur l'origine duquel nous sommes réduits à faire des hypothèses. Si Coptos a exercé, dans le Sud, une certaine hégémonie, et le fait semble très probable, il est naturel que Thèbes, succédant à Coptos dans ce rôle, ait cherché à absorber le capital, politique, spirituel et religieux, que représentait, pour une grande partie du Sud, le dieu Min. Le procédé, qui se place exactement dans la ligne égyptienne, n'est pas pour nous étonner. Cependant, il n'est pas impossible, non plus, comme on l'a vu plus haut (p. 147-8), que la fusion se soit accomplie à Coptos même — mais il faudrait prouver, alors, qu'Amon avait été adoré à Coptos avant d'avoir été adopté par les Thébains —, ou, encore que Min, comme le suppose Erman (cf. *supra*, p. 148, n. 2) ait reçu un culte à Thèbes, vers la fin de l'Ancien Empire. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que le règne de Min devait se prolonger (cf. *supra*, p. 148) par celui d'Amon, et que Min devait exercer, sur la personnalité d'Amon, une influence qu'il est impossible de négliger. A l'époque, Amon n'avait pas derrière lui, surtout dans cette région, le passé glorieux qui auréolait Min, et il était naturel que l'influence se fût exercée dans le sens que nous avons constaté.

Thèbes, avons-nous dit, conquit l'hégémonie dans le Sud après Coptos. WINLOCK (*J. N. E. S.* II (1943), p. 249 et seq. et *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes*, New York, 1947, p. 3 et seq.), a essayé de retracer les modestes débuts de cette Dynastie thébaine à laquelle était réservé un rôle particulièrement glorieux. A cette époque, le dieu du nome, était un dieu-faucon, Montou, dont le sanctuaire principal se trouvait à Iounou, l'Héliopolis du Sud ; nous avons vu (p. 26) que ce nom avait été donné à la ville par les fonctionnaires qui colonisèrent la Haute-Égypte à l'époque héliopolitaine. Le nom grec d'Hermonthis et le nom moderne d'Ermant ont conservé, l'un et l'autre, le souvenir de l'ancien dieu égyptien. A l'origine, Montou, dieu du Delta, était considéré comme une divinité astrale appartenant sans aucun doute au cycle solaire (4) ; on sait, d'ailleurs, qu'il fut, plus tard, assimilé au soleil sous le nom de Montou-Rē'. A l'époque qui nous occupe, il était régulièrement représenté sous l'aspect d'un dieu hiéracocéphale coiffé du disque solaire et de deux hautes plumes (5). Tel fut le dieu que les rois de la XIe Dynastie, les Antefs et les Mentouhoteps, choisirent, comme dieu suprême, celui à qui ils attribuèrent tout

(1) Les noms théophores des princes des IVe et Ve Dynasties ne sont formés qu'avec les nomes de Rē', d'Horus et de Min.

(2) Min, qualifié de « roi des dieux », est coiffé d'un mortier surmonté de deux hautes plumes, et tient toujours le flagellum, emblème essentiellement royal.

(3) Nous avons vu (p. 148, n. 1) que Min, en tant que Dieu procréateur, était considéré comme un Kamoutef (taureau de sa mère).

(4) Sur le dieu Montou, cf. LEGRAIN, *B. I. F. A. O.* XII (1912), p. 75-124 et BISSON DE LA ROQUE, *B. I. F. A. O.* XL (1941), p. 1-49.

(5) Sur Montou et le taureau d'Hermonthis, cf. *infra* p. 236-7.

l'honneur de la victoire qu'ils remportèrent, aux environs de l'année 2060, sur le royaume hérakléopolitain, et qui eut pour heureuse conséquence l'unification des deux moitiés du pays (cf. stèle de Turin 1447 décrite par Fabretti-Rossi-Lanzone, *Regio Museo di Torino*, p. 117). Un peu plus d'un demi-siècle plus tard, Montou allait perdre cette primauté à la suite d'un événement politique qui amena un changement de Dynastie (cf. *supra*, p. 148).

4. *La religion atonienne*

La religion fondée par Akhnaton était relativement simple, car elle s'était dégagée des multiples exigences de la mythologie ancienne et de la magie. Les tendances étaient nettement monothéistes, et, si elle n'avait pas persécuté les autres cultes comme elle avait persécuté le culte d'Amon, on peut dire qu'elle les avait pratiquement supprimés en les ignorant volontairement. On doit, cependant, faire une exception en faveur de Rēʿ, de Maât, qui, en tout temps fut considérée comme la fille du dieu-soleil, et d'Harakhti. Akhnaton, sans doute par égard pour le vieux dogme héliopolitain, dont nous avons vu (p. 152) l'influence sur la croyance nouvelle, témoigna toujours un grand respect à ces dieux qu'il rattachait d'ailleurs à Aton, et qu'il pouvait, ainsi, adorer sans s'écarter des limites de l'orthodoxie solaire. La doctrine atonienne, qui nous touche par son caractère naïf et spontané, est exposée dans le grand hymne que le roi composa lui-même, et dont on a trouvé plusieurs copies dans les tombeaux amarniens (1) : c'est un hymne joyeux qui célèbre le nouveau dieu comme créateur universel, comme source de toute vie. Les hommes, les animaux, les plantes, toutes les créatures, en somme, ont en elles une parcelle divine qui les rattache au démiurge (2) : si la gloire de celui-ci rejaillit sur la création, la création, elle, qui n'est qu'un reflet divin, constitue la plus belle louange qui puisse exister de l'œuvre divine. Ce double courant, qui va du dieu au monde et du monde au dieu, explique tout ce que la conception amarnienne comporte de nouveau dans la pensée égyptienne et, avant tout, l'amour de la nature, la spontanéité, la familiarité, la sincérité. Le monde est un orchestre où chacun a sa partie à jouer, sa part de louanges à adresser au créateur ; l'œuvre commune crée une solidarité d'où découlent la plupart des qualités spécifiquement amarniennes. Cette nécessité, à laquelle sont soumis les hommes, d'accomplir une œuvre commune, n'exclut pas, quelque paradoxale que paraisse cette affirmation, l'idée de liberté, d'une liberté à vrai dire assez particulière, et qui s'explique, peut-être, par le sentiment profond qu'il existe, entre les tendances individuelles et la notion du vrai ou du juste, une sorte d'harmonie préétablie, grâce à laquelle l'homme, en agissant librement, ne peut agir que conformément à la volonté du créateur.

5. *Le culte d'Amon à basse époque*

Les rois de la XXIIe Dynastie, qui honorèrent, comme on l'a vu (p. 155), la déesse Bastet, n'abandonnèrent pas pour autant le culte d'Amon ; le dieu de Thèbes resta un très grand dieu, en partie à cause de son passé, en partie à cause des revenus immenses que ses domaines rapportaient à la couronne. Ce fut certainement pour conserver ces revenus que les rois libyens établirent régulièrement un de leurs fils comme grand prêtre d'Amon à Thèbes. A la XXIIe Dynastie, Osorkon III, pour resserrer les liens qui unissaient à la couronne le domaine d'Amon, donna sa fille Shapénoupet comme épouse au dieu. L'exemple fut suivi, et il se forma ainsi une Dynastie de divines adoratrices (cf. *infra*, p. 175) qui se succédèrent par adoption, le roi régnant désignant à l'adoratrice en fonction celle des princesses royales qu'il désirait qu'elle adoptât. Cette Dynastie de prêtresses prit, aux dépens de l'autorité du grand prêtre, une importance de plus en plus grande, et gouverna réellement Thèbes

(1) La version la plus complète se trouve dans Davies, *The rock tombs of El Amarna*, VI, pl. XXVII.

(2) L'idée n'était pas nouvelle (cf. *supra*, 151) ; ce qui est nouveau, c'est l'attitude des créatures à l'égard de leur créateur ; elles ne reçoivent pas seulement, elles donnent, ou plutôt elles rendent en louanges ce qu'elles reçoivent en faveurs.

pendant plus de deux siècles (1). Amon retrouva, pendant quelques années, son ancien prestige sous les rois de la XXV[e] Dynastie éthiopienne. On suppose que ces rois descendaient de prêtres d'Amon qui s'étaient réfugiés, probablement à l'avènement de Sheshonq I, à Napata (Gebel Barkal), puis, plus tard, au VI[e] siècle, aux environs de la quatrième cataracte, à Méroë, où ils avaient fondé une théocratie amonienne de la plus stricte observance. Lorsque ces rois-prêtres eurent conquis l'Égypte, ils s'efforcèrent, tout naturellement, de rétablir dans toute sa gloire le culte d'Amon, mais l'invasion des Assyriens mit brusquement fin à cet essai de restauration. Les rois saïtes, qui chassèrent d'Égypte les envahisseurs, reprirent, à l'égard de Thèbes et d'Amon, la politique de leurs prédécesseurs éthiopiens et libyens. Dès le début de son règne, Psammétique I fit adopter sa fille Nitocris par la divine adoratrice en fonction, une princesse de la Dynastie éthiopienne. La tradition fut observée jusqu'à l'arrivée des Perses en Égypte. Dès lors, on peut dire que la religion d'Amon tend à devenir une religion morte ; si Darius I fait construire à Amon, dans l'oasis de Khargheh, un temple du plus pur style égyptien, il ne faut évidemment voir, dans cette mesure de bienveillance, que le désir de se concilier les bonnes grâces de ses nouveaux sujets. L'épisode d'Alexandre, se faisant proclamer fils d'Amon-Zeus par l'oracle de Siwa, répond certainement aux mêmes préoccupations. En fait, Amon n'exerce plus aucune influence dans la politique ; on peut dire, tout au plus, que son nom sert, en certains cas, de drapeau (2). Amon, l'ancien dieu d'État, est tombé entre les mains des théologiens qui, pour se consoler, sans doute, de leur pouvoir perdu, développèrent à l'infini le vieux thème d'Amon, dieu primordial, et fixèrent la doctrine dont nous avons donné plus haut un résumé (p. 63-4). Leur conception n'était peut-être pas aussi arbitraire qu'elle peut le paraître aupremier abord, et on ne peut s'empêcher de trouver que « le père des pères des dieux primordiaux », cet Amon-Kématef dont le nom signifie « celui qui a accompli son temps », ressemble étrangement au grand Amon de Karnak qui, après avoir « accompli son temps », ne survivait plus, dans le souvenir des hommes, que par l'éclat prodigieux de sa gloire passée.

6. *L'époque gréco-romaine et la religion égyptienne*

Les Ptolémées furent, au moins en apparence, de grands protecteurs de la religion égyptienne. Il semble qu'ils aient eu pour principe d'encourager les tendances religieuses du peuple, pour l'éloigner de toute action politique, et de se concilier les bonnes grâces de chacun en multipliant les œuvres de piété. En fait, ils favorisèrent à peu près tous les cultes locaux et construisirent de nombreux et magnifiques temples dans l'Égypte entière (3). Eux-mêmes se proclamèrent dieux, suivant, en cela, la plus pure tradition égyptienne (cf. *supra*, p. 163, le voyage d'Alexandre à Siwa). Les premiers Ptolémées s'efforcèrent de réparer les injustices que les Perses avaient commises à l'égard des temples, et se vantèrent, dans plusieurs décrets qui sont parvenus jusqu'à nous, de la bienveillance qu'ils avaient témoignée au clergé et à la religion (4). Cette publicité donnée à leurs bonnes œuvres prouve qu'ils n'agissaient pas uniquement par piété ; il est évident que les dieux égyptiens devaient paraître si étranges à ces souverains de culture grecque que ceux-ci ne pouvaient les adopter sincèrement comme leurs propres dieux. Pour faciliter la fusion des deux civilisations, ils eurent recours à un procédé familier en Égypte, le syncrétisme, et

(1) Tout au moins par personnes interposées ; en fait, c'était le plus souvent l'intendant de la divine adoratrice qui gouvernait en son nom ; le plus célèbre de ceux-ci fut Montouemhat, qui exerça le pouvoir à la fin de la XXV[e] Dynastie ; sur les divines adoratrices, cf. SANDER-HANSEN, *das Gottesweib des Amun*, Copenhague, 1940.

(2) Pour plus de détails sur cette période, cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, ch. XII et XIII (bibliographie, p. 535 et seq ; 588 et seq.).

(3) Il suffit de citer, ici, ceux d'entre eux, justement célèbres d'ailleurs, qui ont le mieux résisté au temps ; Philae, Kôm Ombo, Edfou, Esneh et Dendéra.

(4) Cf. en particulier les décrets de Canope et de Rosette *ap.* SETHE, *Urkunden II*, p. 124-54 et p. 159-98, et aussi la stèle de Pithom, *ibid.*, p. 81-105.

identifièrent les grandes divinités égyptiennes aux principaux dieux du panthéon grec : Amon fut assimilé à Zeus, Ptah à Héphaistos, Horus à Apollon, Isis-Hathor à Aphrodite, Khonsou à Hérakles, Thot à Hermès, Neith à Athéna. La plus célèbre création de ce syncrétisme fut Sérapis (1). On racontait que le dieu Sérapis de Sinope était apparu en songe au roi Ptolémée II, et lui avait demandé de ramener sa statue en Égypte ; le roi, s'étant informé autour de lui de la signification de ce songe, avait admis l'explication qui lui avait été donnée par Manéthon, le célèbre historien égyptien de langue grecque, et par Timothée, prêtre grec très versé dans les sciences religieuses. Pour eux, Sérapis était déjà honoré en Égypte : c'était le taureau sacré, Apis, adoré après sa mort sous le nom de Ouser-Hapi qui pouvait être rapproché de celui de Sérapis. Le roi crut de bonne politique d'admettre cette interprétation, à vrai dire assez fantaisiste, et fonda, grâce à elle, un culte susceptible de convenir aux deux peuples qu'il avait à gouverner. Sérapis fut donc élevé au rang de dieu suprême, et son culte devint le culte d'État (2). Par la suite, le nouveau dieu fut identifié plutôt à Osiris lui-même qu'à Osiris-Hapi, et on l'assimila aussi, en sa qualité de dieu du royaume, à Zeus-Amon. Des sanctuaires de Sérapis s'élevèrent un peu partout en Égypte : les plus célèbres furent ceux de Memphis, berceau de ce culte, et d'Alexandrie. Le culte se répandit aussi hors d'Égypte, surtout à l'époque romaine, et on connaît la dévotion toute spéciale de l'empereur Hadrien pour le grand dieu de Memphis. Un autre culte égyptien eut, à cette même époque, un prestige, peut-être plus grand encore que celui de Sérapis : le culte d'Isis (cf. MORET, *Rois et dieux d'Égypte*, p. 161-211). Bien qu'il n'ait jamais été élevé au rang de culte suprême, son influence dans l'antiquité a été si considérable qu'on ne peut le passer sous silence. La touchante légende d'Osiris et d'Isis, répandue, grâce aux navigateurs égyptiens, dans tout le monde romain, avait séduit de nombreux esprits, épris d'idéal, qui ne trouvaient, dans la religion officielle, aucune des satisfactions élevées dont ils étaient avides. Les sanctuaires d'Isis se multiplièrent, où furent joués des mystères auxquels on ne pouvait participer qu'après une longue initiation. Ces mystères isiaques, qui se prolongèrent jusqu'au IVe siècle de notre ère, furent les dernières manifestations de l'antique religion égyptienne dont le christianisme triomphant fit disparaître les derniers vestiges.

(1) ERMAN, *Religion*, p. 437-8. Le ch. XXXI (p. 408-499) de cet ouvrage donne un aperçu très suffisant de la religion égyptienne à l'époque gréco-romaine ; on y trouvera aussi les principales références.
(2) Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis* (*R. H. R.* 46 1902), p. 1-30).

CHAPITRE V

LE CULTE ET LES FÊTES

I. — *Les Temples*

I. *Les sanctuaires archaïques.* — Les mots égyptiens qui désignent le temple signifient, littéralement, le château ou la maison du dieu *(het-néter, per-néter)* ; le temple est donc considéré, avant tout, comme l'habitation de la divinité, et ne devait guère, à l'origine du moins, se distinguer des maisons d'habitation privées. Naturellement, aucun temple archaïque n'a été mis au jour (1), mais les fouilles nous ont livré des représentations des plus anciens sanctuaires, modestes cabanes en clayonnage, à toit bombé, précédées de hauts mâts au sommet desquels flottaient des banderoles, et entourées d'une clôture. Assez rapidement, sans doute, naquit le désir de construire, en matériaux plus solides, l'édifice qui devait être la maison d'éternité du dieu ; on eut donc recours à la pierre. Le plus ancien temple connu, construit en pierres de taille, est le temple funéraire de Djéser à Saqqara (2). Il est certain qu'un monument aussi parfait ne pouvait être, en dépit du génie incontestable de son architecte, Imhotep, que le résultat d'une longue série de tâtonnements. Malheureusement nous ignorons tout de cette période d'élaboration, et nous ne pouvons citer aucune cons-

(1) On a peut-être retrouvé à Médamoud le plan d'un sanctuaire archaïque cf. *supra*, p. 58, n. 4.
(2) Cf. DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 187-8.

truction intermédiaire entre l'humble cabane en clayonnage des temps archaïques et le magnifique ensemble de Saqqara. Il nous est, d'ailleurs, difficile de nous faire une idée de ce qu'était un sanctuaire de l'Ancien Empire, car, en dehors des temples funéraires dont il a été question plus haut (p. 117), seuls les temples solaires de la Ve Dynastie ont laissé des traces assez importantes pour qu'on ait pu tenter d'en faire la reconstruction.

2. *Les temples solaires.* — A la différence des autres temples, dont le sanctuaire était, comme nous le verrons, volontairement laissé sans l'obscurité, les temples solaires étaient construits à ciel ouvert. Il importait, en effet, que le dieu-soleil pût inonder de sa lumière le sanctuaire qui lui était consacré. Cet usage était, sans doute, très ancien, et devait remonter à l'époque héliopolitaine. On peut donc, en dépit de l'absence de preuves, supposer que les temples solaires de la Ve Dynastie, œuvres de rois dont nous avons signalé les étroites attaches héliopolitaines (p. 146), ne faisaient que reproduire le fameux sanctuaire d'Héliopolis dont la renommée seule est parvenue jusqu'à nous. Le temple solaire était relié à la ville royale par une rampe en pente douce qui escaladait les premiers contreforts du plateau et qui aboutissait à un portique, s'ouvrant dans l'axe de la façade Est du mur d'enceinte. Ce mur limitait une cour rectangulaire autour de laquelle étaient disposés les logements de prêtres et les magasins. Le sanctuaire lui-même, qui s'élevait au fond de la cour, se composait essentiellement d'un obélisque, fait de blocs ajustés, et posé sur une base en forme de pyramide tronquée. Cet obélisque, qui était, comme les pierres levées sémitiques, un symbole solaire, reproduisait, sans doute, la forme de la célèbre pierre *benben* d'Héliopolis (cf. *supra*, p. 33), si souvent mentionnée dans les textes. Au pied de l'obélisque était placée une table d'offrandes qui servait aux cérémonies du culte. Enfin, on a trouvé, en dehors de l'enceinte, les restes d'une grande barque en briques qui représentait symboliquement la barque dans laquelle le dieu-soleil était censé accomplir,

chaque nuit, son voyage dans l'autre monde. Un tel sanctuaire ne comportait aucune statue, aucune décoration, sinon dans un couloir, qui conduisait à la substruction de l'obélisque, et sur les parois duquel on voyait les saisons apporter toutes sortes d'offrandes au roi. C'était sans doute une manière d'attribuer au dieu-soleil l'origine et la vie de tous les produits du sol.

Quelques siècles plus tard, Akhnaton fit élever à Amarna, en l'honneur du disque solaire Aton (cf. *supra*, p. 151-2), des temples qui se rattachent étroitement au type que nous venons de décrire. Le sanctuaire amarnien, qui sera étudié plus loin (p. 197), n'est, en effet, qu'un élargissement du temple solaire héliopolitain ; consacré au dieu-soleil, il est tout naturellement construit selon les principes de la stricte orthodoxie solaire.

3. *Le temple classique.* — Ce que nous appelons le temple classique est, avant tout, le temple du Nouvel Empire (1). A cette époque, la politique de conquête des pharaons avait, comme nous l'avons vu, enrichi l'Égypte dans des proportions considérables, et les temples avaient été les grands bénéficiaires de ce subit accroissement de fortune ; les édifices que construisirent les rois de cette époque sont de grandioses ensembles architecturaux. Isolés par un grand mur d'enceinte, ils formaient comme une petite cité dans la grande ville. Une grande allée, bordée de sphinx, qu'on appelait le « chemin du dieu », conduisait, à travers la ville, au pylône qui donnait accès au temple : c'était un portail monumental flanqué de deux tours à fruit prononcé, fortement étirées en largeur. Au delà de ce pylône s'ouvrait une grande cour à portiques. C'était la partie publique du temple, celle où la foule attendait, les jours de fête, que le cortège officiel accompagnant la statue divine s'avançât processionnellement. La salle hypostyle, qui fait suite à

(1) Nous ne connaissons qu'un seul temple du Moyen Empire. Construit par les rois Amenemhat III et Amenemhat IV, à l'extrémité sud-ouest du Fayoum, en l'honneur d'Ernoutet (cf. *infra*, p. 216), de Sébek et d'Horus, il ne présente plus aujourd'hui que la salle hypostyle et trois sanctuaires, précédés d'un étroit vestibule. La cour et le pylône ont disparu.

la cour, est une salle de dimensions variables dont le plafond est soutenu par des colonnes. Celles-ci, qui forment l'essentiel de la décoration, sont surmontées de chapiteaux qui reproduisent l'ombelle d'un papyrus, épanouie ou en bouton (1). L'hypostyle était une sorte de vestibule où s'accomplissaient certaines cérémonies auxquelles n'assistait qu'un nombre limité de privilégiés. En arrière de la salle hypostyle se trouvaient les appartements privés du dieu, qui se composaient de différentes pièces : la chapelle où était conservée la barque sacrée, le saint des saints où résidait, abritée dans un naos, sorte de temple en miniature taillé dans un seul bloc de granit, la statue divine, et, enfin, les chambres dans lesquelles était enfermé le trésor du dieu. Les divinités secondaires, honorées dans le temple, avaient chacune un appartement disposé sur le même plan que celui du dieu principal. Tout cet ensemble formait la partie la plus secrète du temple ; seul le roi y avait accès, ou celui qui le suppléait dans les cérémonies du culte. La décoration des temples était généralement très chargée : sur les murs extérieurs et sur les pylônes se succédaient de grandes compositions militaires exaltant les hauts faits du dieu et du roi, étroitement associés dans la gloire du triomphe ; à l'intérieur, on trouvait surtout des scènes religieuses qui répétaient indéfiniment et sans grande originalité un certain nombre de sujets classiques ; on se plaisait surtout à reproduire les thèmes traditionnels de l'offrande, de l'adoration du dieu, de la présentation de l'encens, de la purification ou encore celui de la protection exercée par le dieu sur son fils le roi régnant.

Si on considère dans leur ensemble les trois parties essentielles du temple (2), on remarque d'abord que le sol s'élève progressivement du pylône au sanctuaire : les textes, qui ne disent

(1) Dans certains temples funéraires (Ramesséum, Médinet Habou), on rencontre, à la place de la colonne papyriforme, le pilier osiriaque, ainsi nommé parce qu'un Osiris colossal y est adossé.

(2) Tout autour se trouvaient des magasins et les maisons d'habitation des prêtres.

jamais « aller au temple », mais « monter au temple », traduisent fidèlement cette particularité qu'on relève dans tous les temples égyptiens. D'autre part, il existait une transition très nette de la lumière à l'obscurité : la cour était inondée des rayons du soleil ; la salle hypostyle, avec son toit soutenu par des colonnes, se trouvait dans la pénombre ; le sanctuaire, enfin, était plongé dans la nuit. Cette transition qui n'existait pas, comme nous l'avons vu, dans les temples solaires, exprimait d'une manière heureuse le mystère qui croît à mesure qu'on approche du lieu saint où réside la divinité elle-même.

Le temple comportait souvent un lac sacré sur lequel se déroulaient, à dates fixes, certaines cérémonies. Quelquefois, une voie dallée, le dromos, reliait le pylône au fleuve ; là se trouvait une tribune qui servait d'embarcadère ou de débarcadère, les jours de fête, lorsque la statue divine devait visiter, en procession, un sanctuaire voisin. Devant les pylônes se dressaient deux obélisques en granit, et la façade du pylône lui-même était creusée de rainures qui servaient à maintenir les grands mâts ornés de banderoles dont l'existence remonte, comme nous l'avons vu, à l'époque archaïque (1).

4. *Les temples rupestres d'Abou Simbel.* — Ramsès II avait consacré à Abou Simbel, un peu en aval de la deuxième cataracte, deux temples, l'un à Amon et à Rē'-Harakhti, l'autre à Hathor. A cet endroit, la chaîne montagneuse s'approche tellement du fleuve que les architectes avaient dû modifier le plan traditionnel. Ils avaient conservé la cour à ciel ouvert, mais avaient dû creuser dans la masse rocheuse la salle hypostyle et les sanctuaires. L'entrée monumentale du grand temple d'Amon est encadrée de quatre

(1) Ce plan, qui était aussi celui des temples funéraires des rois du Nouvel Empire, fut scrupuleusement observé jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne. Nous ne connaissons aucun temple saïte, mais il ne fait aucun doute que les sanctuaires de cette époque étaient construits sur le même plan. Signalons, enfin, que les temples ptolémaïques comportaient une petite construction, située en avant du pylône, le *mammisi*, où la déesse-mère était censée se retirer pour attendre la naissance de son fils.

statues colossales du roi. La partie souterraine du temple se divise en trois parties : une grande salle hypostyle, une chambre plus petite, soutenue par quatre piliers et les sanctuaires, précédés d'un étroit vestibule. L'ensemble est d'un heureux effet, et on ne peut qu'admirer l'habileté des architectes qui avaient su, si habilement, adapter à la nature du terrain le plan traditionnel du temple égyptien.

II. — *Le Clergé*

Le culte divin exigeait l'assistance d'un personnel sacerdotal très nombreux. Il semble que l'ordre hiérarchique dans lequel se suivaient les différentes classes de prêtres était le même dans tous les temples égyptiens. Une telle unité de structure n'excluait pas, d'ailleurs, certaines différences qui se manifestaient, surtout, en dehors des cadres réguliers, à propos de détails propres à certaines particularités des cultes locaux. L'étude de ces particularités nous entraînerait trop loin (1), et nous nous bornerons à énumérer, ici, dans leur ordre hiérarchique, les prêtres chargés de l'office divin régulier. Dans cette nomenclature, on prendra pour modèle le clergé d'Amon qui offre le double avantage d'être, du fait même de l'importance qu'il avait prise en Égypte, le mieux connu, et d'avoir fait l'objet d'une remarquable étude (2) à laquelle est emprunté l'essentiel de l'exposé qui va suivre.

1. *Le grand prêtre.* — Ce titre, que nous employons d'une façon générale pour désigner le pontife suprême des différents cultes, est un synonyme commode qui ne correspond, en fait, à aucune expression égyptienne. Le grand prêtre, dans certaines localités célèbres pour le rôle historique qu'elles avaient joué dans la préhistoire et par l'importance dogmatique des systèmes théologiques

(1) Cf. par exemple dans GAUTHIER, *Le personnel du dieu Min*, p. 39 à 89, les nombreuses fonctions que comportait, en dehors des cadres réguliers, le culte du dieu Min à Akhmîm et à Coptos.
(2) G. LEFEBVRE, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXI[e] Dynastie*, Paris, 1929.

qu'elles avaient élaborés, était désigné sous un nom particulier qui remontait à la plus haute antiquité ; c'est ainsi que les pontifes suprêmes d'Héliopolis, de Memphis et d'Hermopolis portaient respectivement les titres suivants : « le plus grand des voyants (1) de Rēʿ », « le chef des artisans » (2) et « le grand des cinq de la maison de Thot » (3). Ordinairement, le grand prêtre portait un titre beaucoup plus modeste, celui de « premier prophète du dieu ». C'était le titre, entre autres, des pontifes suprêmes d'Amon, de Min, d'Onouris, d'Osiris et d'Hathor. Le grand prêtre était le représentant du roi dans les temples dont il avait la charge ; c'était lui qui, en l'absence du souverain, à qui seul revenait, en droit, la célébration du culte, accomplissait les cérémonies du rituel quotidien et présidait, les jours de fête, les grandes processions divines. Il est probable, d'ailleurs, qu'il devait, lui-même, céder fréquemment cet honneur à un de ses inférieurs. Le grand prêtre, chef religieux, avait aussi des fonctions administratives : il avait à gérer les biens temporels, souvent considérables, du dieu, et on a vu que ces obligations séculières de sa charge avaient fini par absorber, au moins en ce qui concerne le grand prêtre d'Amon, une grande partie de son activité et par lui donner une importance politique

(1) *Our maou*. GUNN, *Teti pyramid cemeteries*, p. 135, suppose que ce titre signifiait primitivement « le chef de la proue (de la barque solaire) de Rēʿ » ; de son côté, JUNKER, *der Götterlehre von Memphis*, Berlin, 1940, p. 27, propose de voir, dans *Our*, le nom ancien du dieu primordial (le Grand). Le titre, dans ce cas, signifierait « celui qui voit le Grand ». Cette hypothèse, bien qu'elle soit loin d'être invraisemblable, est vivement combattue par GARDINER (*Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford, 1947, II, p. 267* et seq.), qui préfère s'en tenir à l'interprétation traditionnelle à laquelle il s'était rallié (cf. *ibid.*, I, p. 36* et seq.).

(2) *Our khérépou hémout*. Là encore, JUNKER (*loc. cit.*, p. 28) propose de traduire « le chef des artisans du Grand » ; GARDINER, pour qui le titre signifie « le plus grand des artisans » (*loc. cit.*, I, p. 38* et seq.), s'élève de nouveau, avec vigueur, contre cette hypothèse de JUNKER (*ibid.*, p. 269*). Sur ces titres commençant par *our*, cf. aussi SETHE, *Ä. Z.* 55 (1918), p. 65-7.

(3) Ce titre suppose l'existence d'une compagnie de cinq dieux présidée par Thot (cf. MASPERO, *Études de Mythologie*, II, p. 258 ; LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétosiris*, p. 1, et, plus récemment, KEES, *Göttergläube*, p. 308 ; JÉQUIER (*Considérations*, p. 156) suppose que le titre ne doit pas être traduit par « le plus grand des cinq (dieux) », mais par « le Grand Cinq », cette expression désignant les quatre couples de dieux primordiaux d'Hermopolis (cf. *supra*, p. 34-5) et la déesse-base locale, Ounout (cf. *supra*, p. 27). Thot n'aurait été introduit dans le titre que plus tard (cf. aussi *supra*, p. 64-5).

qui lui était, à l'origine, et qui aurait dû lui rester parfaitement étrangère (cf. *supra*, p. 150-1).

Le pontife était désigné, en principe, par le dieu, mais, en fait, par le roi. On avait recours, en l'occurrence, à l'oracle du dieu, au cours d'une comédie bien montée, destinée, d'une part, à tromper le commun du peuple, et, d'autre part, à ratifier, sous le couvert de la décision divine, le choix préalable du souverain (1). Il n'était pas nécessaire, pour être appelé au pontificat suprême d'un dieu, d'appartenir au clergé de ce dieu, ni d'avoir parcouru successivement tous les degrés de la hiérarchie sacerdotale : un prêtre appartenant à un culte étranger, un quelconque dignitaire de la cour, et même de l'armée, pouvaient être élevés à cet honneur. En règle générale, rien ne distinguait extérieurement le premier prophète des autres prêtres; comme ceux-ci, il avait le crâne rasé, et revêtait la peau de panthère lorsqu'il avait à célébrer le culte divin ; sa tenue était celle des grands personnages de l'époque où il vivait ; au Nouvel Empire, par exemple, il portait, tantôt la longue jupe descendant à mi-jambes, tantôt la tunique d'apparat avec sa jupe plissée à devanteau et ses manches évasées et gaufrées. Quelquefois cependant, notamment à Memphis, il portait un insigne particulier à sa charge.

2. *Le haut clergé.* — Le haut clergé se composait de tous les prêtres qui étaient admis à « contempler toutes les transformations du dieu », c'est-à-dire à s'approcher du saint des saints. Les textes les appellent, tantôt les pères divins *(itou-néter)*, tantôt les serviteurs du dieu *(hémou-néter)* ; les Grecs, qui voyaient surtout en eux les interprètes de l'oracle, leur avaient donné le nom de « prophètes », sous lequel nous continuons de les désigner. La classe des pères divins était strictement hiérarchisée. A sa tête se trouvait naturellement le grand prêtre ; immédiatement après lui venait le second prophète du dieu, dont le rôle était surtout celui d'un

(1) Cf. la nomination du grand prêtre Nébounef *ap.* Lefebvre, *op. cit.*, p. 121-2.

adjoint : il assistait et remplaçait souvent le pontife dans ses fonctions religieuses et avait, lui aussi, une part importante dans l'administration des biens divins ; il gérait, en particulier, les ateliers et les champs du dieu, et recevait, au moins à Karnak, les tributs étrangers que le roi attribuait, en toute propriété, au temple. C'était un haut personnage qui avait, comme le grand prêtre lui-même, un nombreux personnel civil attaché à sa personne (1). Les troisièmes prophètes, les quatrièmes prophètes et les simples prophètes, qui occupaient les derniers échelons de la hiérarchie des pères divins jouaient, dans l'accomplissement du service divin, un rôle sur lequel nous n'avons malheureusement que peu de renseignements. Ils assistaient probablement le grand prêtre et le deuxième prophète dans l'exercice du culte et dans l'administration du temporel du dieu. Les simples prophètes étaient si nombreux qu'on les avait répartis en quatre tribus qui prenaient leur service dans le temple par roulement. Le même usage régissait les autres classes, sacerdotales et laïques qu'il nous reste à énumérer.

3. *Le bas clergé.* — Le bas clergé comprenait trois classes de prêtres : les purs *(ouâbou)*, les lecteurs *(khériou-hébet)* et les *imyou-set-â*. Les prêtres-*ouâb* (2) étaient tenus à une grande pureté, ou plutôt, car il s'agit d'une pureté exclusivement matérielle, à une grande propreté. Cet état de propreté était exigé d'eux parce que leurs fonctions les appelaient à s'approcher régulièrement de la barque sacrée ou de la statue divine et à manier les instruments du culte ; or le dieu ne pouvait souffrir aucune impureté physique chez ceux à qui était dévolu un tel honneur. C'était à eux qu'était confié le soin de parer et de farder, chaque jour, la statue divine et d'asperger, pour le purifier, le temple ; les jours de fête, quand se déroulait avec pompe la procession rituelle, ils portaient la barque sacrée ou la statue du dieu. Ils étaient parfois

(1) LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 23 ; 31-3.
(2) *ouâb* signifie « pur ».

revêtus de fonctions civiles importantes et avaient à leur tête un prêtre-*ouâb* en chef et un grand prêtre-*ouâb* (1). Les prêtres lecteurs s'occupaient exclusivement de l'ordonnance des cérémonies rituelles et, surtout, de la récitation des hymnes liturgiques. Dans les représentations, on les voit, souvent, lisant, sur un papyrus qu'ils tiennent déroulé entre leurs mains, les formules appropriées à chaque cérémonie. Ils avaient à leur tête un chef *(héry-tep)* des prêtres lecteurs. La classe des *imyou-set-â* est peu connue. Il semble qu'ils aient joué, dans le clergé, le rôle d' « hommes de peine » (2). On ne connaît pas le titre de leur chef.

4. *Les laïques.* — Le clergé était assisté de pieux laïques qui offraient bénévolement leurs services et qu'on appelait les horaires *(ounout)*. Ils étaient sans doute chargés de toutes les besognes matérielles du temple. Ils ne devaient leurs services qu'à des intervalles réguliers et pour un temps qui, si on en juge par leur nom, ne devait pas excéder, à l'origine du moins, une heure d'affilée.

5. *Le personnel féminin.* — Le personnel féminin attaché au temple se divisait en deux groupes bien distincts : le premier comprenait les concubines du dieu, et le second se composait de musiciennes, de chanteuses et de danseuses. Les « concubines » ou les « recluses » du dieu, qui formaient son harem, n'étaient sans doute pas, comme on l'a dit (3), des « courtisanes sacrées », mais plutôt des dames d'honneur de la reine considérée comme l'épouse du dieu, et elles appartenaient naturellement à l'élite du pays. Elles étaient divisées en tribus ayant, chacune, à sa tête une supérieure générale, choisie le plus souvent dans l'entourage immédiat du grand prêtre ou du deuxième prophète. La reine était théoriquement la supérieure du personnel féminin des temples (4), comme

(1) C'est le grand prêtre-*ouâb* qui, d'après le rituel d'Amon (cf. *infra*, p. 176), est chargé du culte divin journalier.
(2) Cf. Gauthier, *Le personnel du dieu Min*, p. 36.
(3) Maspero, *Guide du visiteur au Musée du Caire*, 1915, p. 276.
(4) Ce fut, semble-t-il, la reine Ahhotep, mère d'Ahmosis, le fondateur de la XVIII[e] Dynastie qui exerça la première les fonctions de divine épouse.

le roi était le chef du clergé masculin. On la désignait sous les noms d'épouse divine, de divine adoratrice ou de main du dieu (1). Plus tard, de l'époque bubastite à l'arrivée des Perses en Égypte, le rôle de la divine adoratrice subit de profondes modifications qui ont été signalées plus haut (p. 162). Les femmes, attachées au temple comme musiciennes, chanteuses ou danseuses, étaient certainement des laïques qui prêtaient bénévolement leur concours au clergé pour ajouter à l'éclat des grandes cérémonies religieuses. Nous verrons plus loin (p. 191) la part importante que prenaient aux solennités religieuses ces artistes sacrées.

III. — *Le rituel du culte divin journalier*

Le rituel du culte divin journalier nous est connu par trois papyrus, actuellement conservés au musée de Berlin (XXIIe Dynastie) et par les inscriptions, enrichies de représentations, des six sanctuaires du temple d'Abydos (XIXe Dynastie), consacrés respectivement à Osiris, à Horus, à Isis, à Amon, à Harmachis et à Ptah (2). Nous rappelons que le roi, en principe, avait seul le droit d'officier (3), mais qu'il se faisait ordinairement remplacer par le grand prêtre ou par un autre dignitaire du clergé (cf. *supra*, p. 174, n. 1). Le culte s'adressait à la statue divine (4) enfermée dans le naos ; elle était, le plus souvent, en bois doré, rehaussé de couleurs et incrusté de pierres semi-précieuses. Étant en bois, la statue était assez légère pour que les prêtres pussent la porter sans trop d'efforts, les jours où se déroulait une procession. Le naos (cf. *supra*, p. 168) était fermé par une porte à deux battants dont le verrou était soigneusement scellé. Le rituel que nous allons main-

(1) On sait que la reine était censée jouer réellement le rôle d'épouse divine (cf. *supra*, p. 132 ; 141).
(2) Les textes de nos deux sources se recouvrent entièrement ou partiellement ; on peut conclure qu'il existait, en Égypte, une grande unité dans la célébration du mystère divin.
(3) Dans les représentations d'Abydos, c'est le roi, et le seul roi qui officie.
(4) Ou à la barque sacrée qui renfermait elle-même, abritée dans un naos, une statue divine.

tenant examiner (1) avait été divisé par les Égyptiens eux-mêmes en 66 chapitres ; ici, pour la commodité de l'exposé, nous répartirons ces chapitres en sept groupes. Le rituel porte le titre suivant : « Commencement des chapitres des cérémonies rituelles accomplies quotidiennement dans le temple d'Amon-Rēʿ, roi des dieux, par le grand prêtre-*ouâb* qui est dans son jour (= de service) ».

1. *Cérémonies préliminaires.* — Avant de s'approcher du saint des saints, l'officiant devait se purifier et revêtir des habits sacerdotaux. Le papyrus ne parle pas des cérémonies préparatoires, qui avaient lieu dans le *per-douat*, c'est-à-dire dans « la maison du matin », mais d'autres textes, entre autres la grande stèle de Piankhi (l. 98 et 103), y font allusion. D'autre part, les bas-reliefs des temples reproduisent souvent (cf. *supra*, p. 168) le rite de la purification, accompli par Horus et par Seth (2) ; les deux dieux élèvent au-dessus du roi les vases rituels, et versent sur sa tête l'eau purificatrice. Dans les paroles qu'ils adressent au roi, ils rappellent qu'il a reçu la consécration royale qui, seule, lui donne le droit de célébrer l'office divin. L'officiant, ainsi débarrassé de toutes ses impuretés physiques, prépare l'encensoir et s'avance, en purifiant avec la fumée de l'encens les lieux qu'il traverse, vers le sanctuaire du dieu.

2. *Première ouverture du naos.* — Le culte comprend deux séries parrallèles de cérémonies. Bien que les textes ne donnent aucune précision à ce sujet, on peut supposer, avec Moret (3), que ce parallélisme correspond à la division traditionnelle de l'Égypte en deux royaumes : nous aurions successivement les rites du Sud et ceux du Nord. Quoi qu'il en soit, l'officiant, une fois accomplies les purifications rituelles, s'approche du naos, brise le sceau d'argile

(1) Nous suivons le plus complet de nos documents, le papyrus de Berlin, qui est relatif au culte d'Amon.

(2) KEES, *Horus und Seth*, I, p. 23 et seq. A la place de Seth, on trouve souvent Thot (*ibid.* I, p. 27 et seq. et II, p. 82 et seq. ; JÉQUIER, *Considérations*, p. 72 et seq. et p. 135 ; cf. aussi OTTO, *Thot als Stellvertreter des Seth*, dans *Orientalia*, VII (1938), p. 69-79 ; pour d'autres variantes cf. KEES, *op. cit.*, I, p. 29 et seq.

(3) *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, p. 30-1.

et tire le verrou. Les formules qu'il récite au cours de ces cérémonies sont directement empruntées à la légende d'Horus : ce qu'il apporte au dieu, c'est l'œil d'Horus, et le verrou lui-même est assimilé au doigt de Seth, parce qu'il constitue comme un obstacle à l'accomplissement de l'office divin ; c'est lui qui sépare l'officiant du dieu enfermé dans son naos. Tirer le verrou, c'est emporter une victoire sur l'éternel ennemi d'Osiris et d'Horus.

3. *Adoration du dieu.* — L'officiant ouvre ensuite « les portes du ciel et dévoile la face du dieu ». Il se prosterne devant la statue en récitant de pieuses formules qui rappellent un peu la déclaration d'innocence (cf. *supra*, p. 136). D'autre part, il fait allusion au grand mystère qui va s'accomplir, à la réanimation du dieu. Après quoi, le prêtre se relève et récite les hymnes d'adoration. Il répand des onguents sur la statue, et fait monter devant elle la fumée de l'encens. A cet endroit (ch. 22) le rituel résume sous le titre « chapitre d'entrer dans le temple » les premières cérémonies du culte en insistant sur le mythe de l'œil d'Horus (cf. *supra*, p. 41).

4. *Embrassement du dieu.* — L'officiant arrive à l'entrée du naos en prononçant des paroles d'apaisement destinées à rassurer le dieu : il faut que celui-ci sache bien que le prêtre qui s'approche de lui n'est pas un ennemi, mais un protecteur. L'officiant ajoute qu'il est entré au ciel, c'est-à-dire dans le naos (1), pour contempler Amon, pour s'approcher du dieu, dans sa détresse. Il y a là une allusion à l'éclipse solaire que provoquaient, croyait-on, les incessantes attaques de Seth. Mais l'œil d'Horus, qu'on apporte au dieu, va le rendre à la vie. C'est l'instant décisif du culte, le point culminant du mystère.

5. *Deuxième ouverture du naos.* — Le texte ne nous dit rien sur la façon dont l'officiant se retire après l'accomplissement de la première partie du service divin. Les cérémonies qui accompagnent la deuxième ouverture du naos (cf. *supra*, p. 176) ne diffèrent de

(1) En réalité, l'officiant ne pénètre pas *dans* le naos ; il reste *à l'entrée* du naos. Seule sa main pénètre à l'intérieur du naos.

celles que nous venons de décrire que sur un point : l'officiant, au lieu d'apporter au dieu l'œil d'Horus, lui offre une statuette de la déesse Maât. D'après le très long texte qui commente cette offrande (ch. 42), Maât, en l'occurrence, personnifie, non pas l'idée abstraite de vérité ou de justice, mais plutôt les offrandes matérielles qui permettront au dieu de retrouver sa vie physique (1). Elle joue donc le même rôle que l'œil d'Horus, si bien qu'il n'y a pas, en dépit des apparences, de différence formelle entre les actes rituels qui couronnent les deux ouvertures successives du naos (cf. *infra*, p. 198-9).

6. *Toilette du dieu.* — Le dieu ayant recouvré la vie, il convient, dès lors, de procéder à sa toilette. Pour cela, il faut tirer la statue hors du naos et apporter le coffret qui contient les parures divines. L'officiant purifie la statue, deux fois avec de l'eau et une fois avec de l'encens, et revêt le dieu de quatre pièces d'étoffe (2). La statue, une fois habillée, est fardée et parfumée de différentes huiles odorantes (3). Après quoi, on la rentre sans doute dans le naos, mais notre texte ne dit rien à ce sujet.

7. *Dernières cérémonies.* — L'officiant répand du sable devant la statue. Moret (4) rapproche cette coutume du rite très ancien de la fondation des temples. Le dieu est ensuite purifié avec du natron. Cette purification, qui a pour rôle d'ouvrir la bouche du dieu, offre, d'ailleurs, une certaine analogie avec la cérémonie funéraire de l'ouverture de la bouche et des yeux (cf. *supra*, p. 113). Puis ont lieu les dernières purifications avec l'eau et l'encens. C'était la fin de la célébration du culte. L'officiant refermait la

(1) Cf. XXII, 1 et seq. « ton œil droit est Maât, ton œil gauche est Maât, ton corps et tes membres sont Maât ; ...les vêtements qui couvrent tes membres sont Maât ; tu te nourris de Maât et tu t'abreuves de Maât ; ton pain est Maât, ta bière est Maât ; tu respires un encens qui est Maât ; le souffle de ton nez est Maât » cf. MORET, *op. cit.*, p. 141 et seq.

(2) Une étoffe blanche identifiée à Nekhbet, déesse protectrice de Haute-Égypte, une étoffe rouge et une étoffe verte identifiées à Ouadjet, déesse protectrice du Delta, et une étoffe *idémi*, identifiée à la déesse du tissage Taït.

(3) Cf. KEES, *Opfertanz*, p. 186.

(4) *Op. cit.*, p. 202, n. 1.

porte du naos, scellait le verrou et se retirait à reculons, en effaçant la trace de ses pas sur le sol. Le papyrus de Berlin ne fait aucune allusion à la sortie du prêtre, mais d'autres inscriptions (1) nous donnent ces précisions.

Telles étaient, dans leur aspect matériel, les cérémonies quotidiennes du service divin ; nous verrons plus loin (p. 198-9) la signification qu'on peut leur donner.

IV. — *Les Fêtes*

Le calendrier liturgique égyptien comprenait de nombreuses fêtes dont nous ne connaissons souvent que le nom. La plupart de ces panégyries remontent à une très haute antiquité. La pierre de Palerme (2), dans le tableau très succinct qu'elle trace des plus anciens temps de la monarchie égyptienne, donne une place relativement très importante aux cérémonies célébrées en l'honneur des dieux, et cite notamment, et d'une manière régulière, les fêtes d'Horus, de Sokaris, de Min, de Yamet, d'Anubis, de Sed (3), de Séshat et de Djet. Plus tard, dans les inscriptions funéraires, on trouve, très fréquemment, faisant suite à la formule d'offrande, une longue liste de fêtes. C'est que les défunts, du moins les privilégiés, bénéficiaires, grâce à la faveur du souverain, d'une part des offrandes divines, recevaient, en ces jours de réjouissances, comme le dieu lui-même, une ration alimentaire beaucoup plus importante (cf. *supra*, p. 124). Dans ces listes, bien des noms nous déçoivent, parce que nous ignorons complètement leur signification. D'autres sont heureusement plus faciles à interpréter, ceux qui font allusion à la fête d'un dieu, ou encore aux cérémonies qui se déroulaient à certaines dates bien déterminées du calendrier.

(1) Davies-Gardiner, *The tomb of Amenemhēt*, p. 93-4 ; Junker, *Gîza* III, p. 110-1 ; IV, p. 24 ; 92. On trouvera, dans ces ouvrages, d'autres références.
(2) Sur ce monument, cf. Drioton-Vandier, *L'Égypte*, p. 157-8.
(3) Sed est représenté exactement comme Oupouaout et doit être une forme de ce dernier dieu ; cf. Kees, *Opfertanz*, p. 194.

Nous n'avons d'ailleurs que peu de précisions sur ces cérémonies ; tout au plus savons-nous que la statue du dieu, ou sa barque sacrée, était portée en procession sur les épaules des prêtres, au milieu des acclamations du peuple, accompagnée de chants, de musique et de danses.

Nous allons maintenant examiner un certain nombre de fêtes sur lesquelles les textes et les représentations nous ont donné de précieux renseignements, et nous commencerons par les fêtes royales puisque c'étaient elles qui, en donnant au souverain son caractère sacré, lui permettaient de présider à toutes les cérémonies accomplies en l'honneur des dieux.

1. *L'intronisation du roi.* — Nous avons vu (p. 141) que c'était l'intronisation du roi, et non sa naissance divine, qui lui conférait son caractère sacré (1). Les rites de l'intronisation, qui font de constantes allusions à l'unification des deux moitiés du pays, doivent remonter à un des deux moments de la plus ancienne histoire égyptienne où s'est produite une unification durable (2) du pays, c'est-à-dire à l'époque héliopolitaine ou à l'époque thinite (3). Peut-être ces rites ne sont-ils, en dernière analyse, qu'une adaptation héliopolitaine de coutumes plus anciennes, enrichies, sous les rois de la Ire Dynastie, d'éléments qui, s'ils n'étaient pas nouveaux, avaient reçu, du moins, une interprétation nouvelle. Quoi qu'il en soit, la pierre de Palerme (cf. *supra*, p. 179, n. 2) nous énumère déjà les trois actes principaux de la fête d'intronisation qu'il nous reste à décrire. Ces cérémonies étaient naturellement précédées de la purification du candidat royal.

b) *Apparition du roi de Haute et Basse-Égypte (khâ-nésout, khâ-bit).* — Le futur roi s'avançait vers un kiosque légèrement

(1) Le roi était intronisé, soit lorsque le trône était vacant, soit du vivant même du précédent souverain dont le nouveau roi devenait par là même le corégent.

(2) L'unification du royaume osirien ne semble pas avoir duré assez longtemps pour que fussent créés les rites de l'intronisation d'un successeur qu'Osiris n'a d'ailleurs pas eu.

(3) Il va de soi que Sethe est partisan de la première date, et Kees, de la seconde.

surélevé, affectant la forme de deux chapelles adossées, séparées par une cloison. Deux trônes étaient dressés sur l'estrade, un de chaque côté de la cloison. Le prince s'asseyait successivement sur chacun de ces deux trônes. La première fois, il était coiffé de la couronne blanche et « apparaissait » comme roi de Haute-Égypte ; la deuxième fois il portait la couronne rouge, et « apparaissait » comme roi de Basse-Égypte. Il était vêtu d'une grande cape qui l'enveloppait entièrement jusqu'aux genoux, ou jusqu'aux pieds, et tenait dans ses mains le spectre *héka* et le flagellum, emblèmes de la souveraineté (1).

b) *La réunion des deux moitiés du pays (zéma-taouy).* — Ce rite était accompli, en présence du roi, par les dieux Horus et Seth (2), ou plutôt par les prêtres qui en assumaient les fonctions. Il consistait à entrelacer, autour d'un pilier qui portait le nom de *zéma*, les plantes symboliques de la Haute et de la Basse-Égypte. Cette scène était fréquemment représentée sur les côtés du trône royal où elle rappelait à la fois l'antique bienfait de l'unification du pays, œuvre de l'ancêtre du roi, et un des rites essentiels de la cérémonie qui conférait au souverain son caractère sacré.

c) *La course autour du mur (pekher-ha-ineb).* — Cette course signifiait, peut-être, à l'origine, que le nouveau souverain prenait possession de son domaine en effectuant une procession autour d'une muraille symbolique, mais il n'est pas impossible que ce rite ait été interprété d'une manière différente à partir de l'époque thinite. On sait, en effet, que les premiers rois thinites avaient fait construire, à la hauteur de Memphis, une grande muraille destinée à protéger la Haute-Égypte contre les incursions, toujours possibles, des habitants du Delta, incomplètement soumis. Il est permis de

(1) C'est ainsi qu'Osiris est régulièrement représenté, parce qu'il avait été lui-même un roi d'Égypte. Ces détails n'indiquent pas, en tout cas, que le roi, le jour de son intronisation, ait été considéré comme un Osiris. Les remarques de GARDINER, *J. E. A.* II (1915), p. 124 et de KEES, *Opfertanz*, p. 163 et seq., à propos de la fête *sed*, valent pour la fête de l'intronisation (cf. *supra*, p. 61).
(2) Souvent remplacé par Thot (cf. *supra*, p. 176, n. 2).

supposer que cette muraille, que l'on retrouve, d'ailleurs, dans le non de Memphis (*ineb hedj* = muraille blanche), a pris la place du mur, célébré dans le rite ancien, et que le troisième acte de la cérémonie d'intronisation a pu ainsi évoquer, lui aussi, la victoire du Sud sur le Nord et l'unification des deux moitiés du pays.

d) *Autres cérémonies.* — Le roi, une fois accomplis les trois rites essentiels de son sacre, se rendait processionnellement au sanctuaire, où il était acueilli par le dieu et reconnu par lui comme souverain du Double Pays. Puis étaient célébrées d'autres cérémonies, relatives à la rédaction du protocole royal. Il était important d'établir avec précision les cinq noms du souverain, correspondant aux cinq titres de son protocole, noms que reproduisaient, par la suite, tous les actes officiels, et qui servaient aussi dans la prestation des serments. Les bas-reliefs des temples nous ont conservé, à de multiples exemplaires, une scène qui se rattache certainement à la rédaction de la titulature royale : on voit le roi assis à l'ombre d'un perséa tandis que Thot et Séshat inscrivent les noms du souverain sur les feuilles de l'arbre sacré. Aussitôt après les fêtes du couronnement, on procédait à la rédaction du procès-verbal de la cérémonie, et on en expédiait une copie à chacun des gouverneurs de province pour les informer de l'avènement du nouvel Horus. On lâchait également quatre oiseaux qui s'envolaient aux quatre coins de l'horizon pour annoncer au monde entier qu'un nouveau souverain était monté sur le trône d'Horus. La cérémonie du sacre s'accompagnait de grandes fêtes religieuses et populaires. A cette occasion, le roi entreprenait la restauration et l'agrandissement des temples divins et posait les fondations de nouveaux sanctuaires. En outre, il faisait bénéficier de ses largesses les prêtres et l'ensemble de ses sujets. Pendant plusieurs jours, la joie régnait dans tout le pays, et chacun vantait la générosité et la grandeur du nouveau souverain (1).

(1) Sur la fête *sed*, renouvellement des rites du sacre, cf. *infra*, p. 200-2.

2. *Fondation et inauguration d'un temple.* — Le roi lui-même présidait à l'importante cérémonie de la fondation d'un sanctuaire. Il existait un rituel de fondation qui passait, à basse époque, pour avoir été rédigé par Imhotep (cf. *infra*, p. 222-3). Ce rituel n'est pas parvenu jusqu'à nous, mais nous avons suffisamment de textes illustrés, relatifs à la fondation d'un temple, pour qu'il nous soit possible de décrire les principaux actes de cette cérémonie. Le roi, précédé des enseignes divines, quittait son palais pour se rendre à l'emplacement du futur sanctuaire. Aidé de la déesse Séshat, il plantait les piquets d'angle, tendait le cordeau, et traçait, en creusant la terre avec un hoyau, les limites du temple. Dans la tranchée ainsi obtenue, il versait du sable pour niveler le tracé du plan ; il préparait ensuite les « dépôts de fondation » (1), qu'on enfouissait aux quatre angles du sanctuaire et qui se composaient, le plus souvent, d'une brique moulée par le roi, de lingots d'or et de petits blocs de pierres semi-précieuses. Le roi, alors, n'avait plus qu'à poser la première pierre qu'il faisait basculer au moyen d'un levier dans les fondations du temple.

Lorsque les travaux de construction, sur lesquels nos sources ne disent rien, étaient achevés, le roi procédait à la cérémonie de l'inauguration. Il jetait, d'abord, des grains d'encens autour du temple pour le purifier, et il consacrait, ensuite, le monument nouvellement édifié en levant le bras droit dans un geste rituel. Quelquefois, on voit le roi frapper de sa massue blanche douze coups sur la porte du temple et consacrer, par la flamme, le naos où se trouvait la statue sacrée. Tels étaient les principaux rites de la dédicace du temple, ceux qui faisaient de l'habitation divine l'endroit pur par excellence, où pouvaient se dérouler les grandes panégyries en l'honneur du dieu.

3. *La grande fête de Min.* — Désignée successivement sous les noms de naissance *(mésout)*, puis de sortie *(péret)* de Min, la fête

(1) De tels dépôts ont été fréquemment mis au jour au cours des fouilles.

du dieu de Coptos est une des plus anciennement célébrées en Égypte, une de celles, aussi, dont la réputation avait largement dépassé les limites de son nome d'origine et s'était étendue dans le pays tout entier. On la trouve, en tout cas, mentionnée du Nord au Sud de l'Égypte, à partir de l'époque thinite jusqu'à l'époque romaine. En dépit de sa popularité, nous ne saurions pourtant rien de cette fête si elle n'avait pas été étroitement associée au culte royal. Cette fusion des deux fêtes remonte sans doute au début du Nouvel Empire. Les temples de la région thébaine, en particulier les temples funéraires de Ramsès II (Ramesséum) et de Ramsès III (Médinet Habou), nous ont conservé plusieurs représentations, plus ou moins fragmentaires, de cette double fête de Min et du roi. Dans la description que nous allons en faire, nous suivrons la version la plus complète, celle de Médinet Habou. La fête avait lieu le premier mois de la saison d'été (1), le jour de la « procession du protecteur de la lune » (2). Ce jour-là, le roi, porté sur une litière par les princes royaux, se dirige en grande pompe vers le sanctuaire de Min « pour exalter la beauté de son père pendant sa belle fête du reposoir, et pour faire des offrandes à son (propre) *ka* ». Il est escorté de la reine, de la famille royale, de la cour et de l'armée. Lorsque le cortège est arrivé au sanctuaire de Min, le roi fait de grandes offrandes au dieu, son père. Aussitôt après commence la procession, la « sortie » du dieu. Dans les textes il est appelé Amon-Rēʿ-Kamoutef, nom qu'il porte fréquemment à Thèbes, où il avait été identifié de bonne heure (cf. *supra*, p. 148) au puissant dieu d'État des deux empires thébains. Le relief nous montre Min, dressé sur un pavois que portent 22 prêtres. Une grande étoffe, ornée de rosaces, recouvre ce pavois, et tombe presque jusqu'au sol. Deux statuettes du roi sont placées devant et der-

(1) Le quantième du mois n'est pas précisé : on peut hésiter entre le 1er et le 30 ; sur cette question, cf. GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, p. 69-73 et *infra*, p. 203, n. 6.

(2) On ignore ce que signifient ces derniers mots, mais il est intéressant de noter ce rapport entre la fête du dieu Min-Kamoutef et la lune qui, elle aussi, a été considérée comme un Kamoutef ; cf. JACOBSOHN, *Dogmatische Stellung*, p. 22-7.

rière le dieu ; autour du dieu, des prêtres agitent des éventails, des bouquets montés et des chasse-mouches. Derrière le pavois marchent quatre prêtres, portant sur leurs épaules une sorte d'escabeau chargé de cinq pieds de laitue, plante que les Égyptiens croyaient, à tort, aphrodisiaque, et qu'ils avaient mise, pour cette raison, en relation avec le dieu ithyphallique (1). Deux autres prêtres portent un deuxième attribut, non encore identifié, de Min (2). Le pavois du dieu est précédé d'un long cortège : en tête s'avancent processionnellement des porteurs d'enseignes divines (3) et de statues royales. Celles-ci, au Ramesséum, sont au nombre de 14, et représentent Ramsès II, Séthi I, Ramsès I, Horemheb, Aménophis III, Thoutmosis IV, Aménophis II, Thoutmosis III, Thoutmosis II, Thoutmosis I, Aménophis I, Ahmosis, Mentouhopet III et Ménès. A Médinet Habou, 7 seulement de ces statues étaient représentées : Ramsès III (deux fois), Sethnakht (deux fois), Séthi II, Mineptah et Ramsès II. Dans cette dernière liste, le roi le plus ancien (Ramsès II) est précisément celui qui était le plus récent dans la liste du Ramesséum. On peut donc admettre que les deux listes se font suite. Dans les deux cas, la statue du roi régnant est accompagnée de celles de ses ancêtres, qui jouent le rôle de médiateurs (4) entre leur descendant vivant et le dieu dont on célèbre la fête. La reine et un groupe de prêtres suivent les porteurs d'enseignes et de statues. Ces prêtres, d'après le texte-programme, sont : le chef des prêtres lecteurs, le chef des chanteurs et le nègre de Pount (5). Chacun d'eux adresse un hymne au dieu ithyphallique. Immédiatement devant le pavois de Min marchent le roi et un taureau blanc dont les cornes sont ornées d'un disque solaire flanqué de deux

(1) Cf. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 160-72.
(2) *Ibid.*, p. 159-60.
(3) Probablement les enseignes des serviteurs d'Horus.
(4) Cf. JACOBSOHN, *op. cit.*, p. 32-3. Le même auteur remarque que le nombre des statues correspond à celui des *kas* de Rē' (7 *kas* masculins, 14 *kas* en tout) ; cf. *ibid.*, p. 40-6 et en particulier, p. 45.
(5) La présence de ce nègre est sans doute due aux rapports étroits qui avaient existé, de tout temps, entre Coptos, la ville de Min, et le pays de Pount.

hautes plumes. Ils sont précédés d'un prêtre lecteur qui se retourne pour encenser à la fois le taureau, le roi et la statue divine. La procession, ainsi formée, se dirige vers le reposoir du dieu, sur lequel la statue doit être exposée. Le roi, ayant à ses côtés le taureau blanc et les statues de ses ancêtres, fait de nouvelles offrandes à son père Min. Les hymnes sont adressés au dieu ithyphallique, au *ka* du roi régnant et aux statues des rois morts. Là s'arrêtait probablement la fête primitive de Min. Les épisodes qui restent à décrire, et qui appartiennent certainement au culte royal, ont été rattachés à la panégyrie de Min à une époque qu'il est difficile de déterminer avec précision. Un fonctionnaire de la cour, l'*imy-khent*, présente au roi une faucille en cuivre noir plaqué d'or et une gerbe d'épeautre. La « chanteuse » *(shémaït)*, qui n'est autre, semble-t-il, que la reine, récite sept fois une formule en se tournant vers le roi. Celui-ci coupe la gerbe avec la faucille. Après quoi, la gerbe est présentée au roi, puis au dieu, et un épi est offert au souverain. Pendant cette cérémonie, un prêtre lecteur récite un hymne, et la chanteuse, c'est-à-dire la reine, exécute une danse rituelle. L'hymne exalte la force génératrice du dieu ithyphallique, celui que les textes appellent « le taureau de sa mère » (Kamoutef). Le roi, pendant l'accomplissement de ce rite, est toujours entouré du taureau blanc et des statues de ses ancêtres, mais celles-ci sont maintenant au nombre de 9. Il semble qu'elles soient devenues, comme le remarque Jacobsohn (1), l'Ennéade du taureau blanc. Après la cérémonie de l'offrande des épis, le roi, le visage tourné vers le Nord, s'éloigne du reposoir, puis il en fait le tour. La fête se termine par le rite de l'envol des quatre oiseaux (2) qui doivent annoncer aux quatre coins de l'horizon le renouvellement de la souveraineté du roi (cf. *supra*, p. 182). Celui-ci, qui porte maintenant la double

(1) *Op. cit.*, p. 35.
(2) Cet épisode est figuré, sur les représentations, avant la scène du reposoir, mais le texte-programme le place, avec raison, à la fin de la cérémonie dont elle forme la conclusion logique.

couronne, reçoit les derniers honneurs. C'est la conclusion de cette panégyrie dont on discutera plus loin (p. 202-3) la signification.

4. *Les mystères abydéniens d'Osiris.* — Chaque année, en l'honneur d'Osiris, se célébraient, en Abydos, de grandes fêtes, au cours desquelles étaient évoquées la mort et la résurrection du dieu. La description la plus détaillée de cette importante cérémonie, à laquelle tant d'inscriptions abydéniennes font allusion, nous a été fournie par la stèle d'Ikhernofret, chef du trésor de Sésostris III. On sait que ce roi, qui avait toujours manifesté une grande dévotion à Osiris et au sanctuaire d'Abydos, s'était fait construire un cénotaphe auprès de « l'escalier » du dieu. L'exacte observance des rites abydéniens lui tenait donc particulièrement à cœur, et, comme il ne lui était pas possible de présider, chaque année, les célèbres mystères, il avait soin de déléguer, pour le représenter, un haut personnage, spécialement qualifié pour s'acquitter de cette mission de confiance. Ce personnage était généralement choisi en dehors du clergé local, dans le personnel de la cour. Venu de l'extérieur, il devait avoir, semble-t-il, une plus grande autorité, et être entièrement étranger aux multiples compromissions qui lient trop souvent entre eux les membres d'une même chapelle. A cette occasion, il était revêtu, par procuration, de titres sacerdotaux qui, en principe, appartenaient au seul souverain, ceux de « fils aimé d'Osiris-Khentimentiou » et de « prêtre *sem* » (cf. *supra*, p. 113). Une telle délégation était considérée à la fois comme un honneur et comme une faveur. Qu'on en juge par les fleurs dont a été parsemé l'ordre de mission que le souverain adresse à son légat : « Ma Majesté t'envoie avec confiance, parce que tu as toujours agi conformément aux désirs de Ma Majesté. Ma Majesté a fait cela, parce qu'elle a reconnu, en toi, un homme de bon conseil et de parole habile... et c'est pourquoi Ma Majesté t'envoie pour faire cela, parce que Ma Majesté sait que personne ne peut le faire mieux que toi. » Aussitôt arrivé en Abydos, Ikhernofret s'efforce de mériter les éloges de son maître, et s'occupe activement des préparatifs de la fête : il faut

faire au dieu un palanquin en bois précieux, plaqué d'or et d'argent et incrusté de lapis-lazuli, sculpter les statues divines qui doivent figurer dans le cortège, restaurer les chapelles, donner aux prêtres des instructions précises, aménager la barque sacrée, et, enfin, habiller et parer la statue du dieu. La fête proprement dite commence par une procession d'Oupouaout (1). Le récit, malheureusement peu détaillé, de cette fête est fait par Ikhernofret lui-même : « J'ai repoussé ceux qui s'opposaient à la marche de la barque *Neshmet*, et j'ai anéanti les ennemis d'Osiris. J'ai organisé la grande procession, et j'ai accompagné le dieu dans son déplacement. J'ai fait naviguer le bateau du dieu, et Thot lui-même dirigeait la traversée. J'ai pourvu d'une cabine la barque Khâemma (2) du seigneur d'Abydos, et je l'ai orné lui-même de ses plus belles parures en vue de la traversée qu'il doit accomplir jusqu'au territoire de Péker (3)... J'ai protégé Ounnéfer (4), le jour de ce grand combat, et j'ai renversé tous ses ennemis sur les bancs de sable de Nédit. Je l'ai fait monter dans le bateau. Il portait sa beauté. J'ai réjoui le cœur des habitants de l'Ouest quand ils ont vu la beauté de la barque *Neshmet*. Elle aborda (heureusement) en Abydos, ramenant Osiris-Khentimentiou, seigneur d'Abydos, à son palais. » Si concise que soit cette description, elle suffit cependant à nous indiquer qu'il s'agit bien du grand mystère de la mort et de la résurrection d'Osiris : en effet, c'est à Nédit que le dieu a été assassiné par Seth (cf. *supra*, p. 45), à Péker qu'il a été enterré, en Abydos qu'il a été adoré après le triomphe de la résurrection. Notre texte fait clairement allusion à ces trois épisodes du mystère :

(1) C'est en tant qu'ancien roi qu'Osiris a recours aux bons offices de l'ancien protecteur de la monarchie hiérakonpolitaine (cf. *supra*, p. 29 et *infra* p. 201).

(2) Ce nom signifie : il (Osiris) apparaît en vérité.

(3) Quartier d'Abydos où était censé se trouver le tombeau d'Osiris.

(4) Ounnefer, surnom d'Osiris, signifie littéralement « l'Être bon » ; cependant Jéquier (*Considérations*, p. 51-4) a montré que le mot *néfer*, dans la langue rituelle, ne faisait allusion, ni à la bonté, ni à la beauté, mais à la régénération par les rites. Ounnéfer signifie donc « l'Être régénéré ». Mme Desroches-Noblecourt, indépendamment de Jéquier, dans une étude encore inédite, était arrivée à la même conclusion.

le cadavre du dieu est tout d'abord arraché à Seth et à ses partisans, qui sont anéantis par le légat du roi au cours du « grand combat » dont parle l'inscription (1) ; puis la victime est menée au tombeau qui lui a été préparé à Péker ; là se renouvelait le grand mystère de la résurrection ; une fois revenu à la vie, le dieu était reconduit en grande pompe à son palais, c'est-à-dire à son sanctuaire d'Abydos. Il ne fait aucun doute que ces trois épisodes étaient réellement joués par des figurants : adversaires et partisans d'Osiris se heurtaient dans une petite guerre (2), qui devait nécessairement se terminer à l'avantage de ces derniers (3). Après ce combat, les adversaires se réconciliaient pour escorter Ounnéfer jusqu'au lieu de son triomphe, et témoignaient, par leurs naïves réactions, de l'intérêt qu'ils prenaient à la cérémonie. Ce sont eux que la stèle désigne sous le nom d'habitants de l'Ouest. La ville entière prenait part à la fête et acclamait bruyamment Osiris lorsqu'il était reconduit processionnellement à son sanctuaire. Comme on le voit, la stèle d'Ikhernofret nous renseigne assez bien sur la partie spectaculaire de la fête, mais ne nous dit rien sur les rites qui s'accomplissaient au tombeau : ce sont ces rites, pourtant, qui constituaient l'essentiel de la panégyrie, eux aussi qui lui ont mérité le nom de « mystères osiriens » sous lequel elle est généralement désignée (4).

5. *La grande fête d'Opet.* — *Ipet*, ou *Opet*, désigne en égyptien le harem ; c'était aussi le nom du temple de Louxor, considéré

(1) C'est l'opinion de MORET, *Le Nil*, p. 290 ; SCHÄFER, *Untersuchungen* IV, 2, p. 22-3 et ERMAN, *Religion*, p. 216, voient « dans cet épisode une figuration d'Osiris, roi vivant, partant pour la conquête de l'univers » (cf. MORET, *ibid.*, n. 3).

(2) Un combat analogue avait lieu au cours de la cérémonie de l'érection du pilier *djed* ; cf. *infra*, p. 201-2.

(3) Ces figurants se vantaient volontiers, dans leurs inscriptions funéraires, d'avoir défendu le dieu lorsqu'il était attaqué, mais on pense bien qu'aucun d'entre eux n'a avoué qu'il avait fait partie de la suite de Seth.

(4) D'autres fêtes étaient célébrées en l'honneur d'Osiris. Parmi les plus connues, on doit citer les fêtes du mois de Khoïak (cf. BRUGSCH, *Ä. Z.* 19 (1881), p. 77-111 ; LORET, *Rec. Trav.* III (1882), p. 43-57 ; IV (1883), p. 21-33 ; V (1884), p. 85-103). C'était à l'occasion de ces fêtes qu'on façonnait la statue d'Osiris en terre végétale dont il a été question plus haut (p. 60). Sur les fêtes d'Osiris en général, cf. le ch. III de MORET, *Rois et dieux d'Égypte* ; sur le culte d'Osiris dans l'île de Bigeh, où se trouvait un de ses tombeaux, cf. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton* et ERMAN, *Religion*, p. 431 et seq.

comme le harem d'Amon. La fête d'Opet se célébrait chaque année, en grande pompe, à l'occasion de la visite qu'Amon rendait à son harem de Louxor : c'était une très grande fête, une des plus populaires aussi de la région thébaine. Le dieu quittait Karnak le quinzième jour du deuxième mois de la saison d'inondation, et n'y revenait que le 26. A l'époque ramesside, la fête commençait le 19 de ce même mois, et se prolongeait pendant 24 et même 27 jours. Si nous ignorons à peu près tout des rites qui se célébraient à Louxor, pendant le séjour prolongé qu'y faisait le dieu, nous sommes, en revanche, assez bien renseignés sur la marche de la procession elle-même, grâce aux bas-reliefs de la colonnade de Louxor qui nous font assister aux multiples péripéties de cette « sortie » solennelle d'Amon. Ces reliefs, qui sont dus au zèle de néophyte du roi Toutânkhamon (1), sont traités avec beaucoup de vie, tout à fait dans le style amarnien. Il est regrettable que ces scènes ne nous aient pas été conservées intégralement, mais elles nous permettent, cependant, dans leur état actuel, de nous faire une idée très nette de la succession des épisodes.

La fête commence par une grande cérémonie d'offrandes où le roi officie en personne. La barque d'Amon, ornée, aux deux extrémités, d'une magnifique tête de bélier, repose, dans sa chapelle, sur un socle en forme de naos ; les offrandes et les fleurs s'amoncellent devant le dieu. Le roi, debout, fait une libation, et présente l'encensoir. Trois autres barques, celles de Mout, de Khonsou et du roi (2), ont été posées, chacune sur un socle, à l'extérieur du sanctuaire, et des offrandes ont été placées devant elles.

Aussitôt après cette cérémonie, la procession commence. En tête marchent un soldat, qui sonne le départ, et un joueur de tambour. Les quatre barques, portées sur les épaules des prêtres, sont

(1) Cf. *supra*, p. 153.
(2) Respectivement ornées, aux extrémités, d'une tête de femme, d'une tête de faucon et d'une tête royale. On sait que Mout et Khonsou formaient à Thèbes, une triade avec Amon.

conduites jusqu'au Nil où elles doivent être embarquées sur le grands bateaux propres à la navigation fluviale. Le pylône, que le cortège doit franchir, est représenté de face, précédé de ses mâts à banderoles ; le souci du détail a été poussé si loin que les différentes scènes qui décorent, sur plusieurs registres, la porte monumentale, ont été fidèlement reproduites ; on y voit le roi faire l'offrande à Amon, derrière lequel se tient parfois Mout, ou Sekhmet.

Le cortège sur le Nil est imposant. En tête glisse avec majesté la magnifique barque Ouserhat d'Amon, toute rutilante d'or et de pierreries dont l'éclat se reflète dans l'eau ; elle est escortée d'une véritable flottille, au milieu de laquelle on remarque, surtout, les barques de Mout et de Khonsou ainsi que celles du roi et de la reine. Sur la rive, un long cortège accompagne les bateaux : le clergé, l'armée, les musiciens, les musiciennes, les chanteurs et les danseuses. La foule n'y est pas représentée, mais on peut tenir pour certain qu'elle suivait à distance et qu'elle mêlait ses acclamations à celles du cortège officiel. Toute cette scène est traitée avec un réalisme extraordinaire ; on admire particulièrement les groupes de soldats nègres et libyens qui exécutent, dans un mouvement remarquablement étudié, les danses populaires de leurs tribus, et aussi les ballerines qui accomplissent, avec beaucoup de grâce, les plus difficiles acrobaties. Tout ce monde s'agite, et chante, en l'honneur du dieu de Karnak, des hymnes qui se mêlent aux sonneries des trompettes, aux roulements des tambours, au bruit métallique des sistres et aux sons plus harmonieux des luths. C'est toute la joie bruyante de l'Orient qui éclate pour célébrer la grandeur d'Amon.

A Louxor, tout est prêt pour recevoir la procession ; de chaque côté de la route qui conduit du Nil au temple, on a construit, probablement en bois, de petits édifices ressemblant à des chapelles, et ornés d'un auvent que soutiennent deux colonnettes papyriformes. Dans chacun de ces petits sanctuaires s'accumulent, sous la surveillance d'un prêtre, des offrandes qui doivent être utilisées pendant les cérémonies à venir. Non loin de là, des sacri-

ficateurs immolent des bœufs que l'on dépèce sur place ; des serviteurs s'emparent des pièces découpées et se hâtent de les transporter dans le temple, où elles doivent être offertes au dieu pendant son séjour à Louxor. C'est au milieu de cette agitation que les barques sacrées sont conduites au temple. On les dépose dans leurs sanctuaires respectifs, et le roi leur fait de grandes offrandes. Nous ne savons malheureusement rien de plus sur les cérémonies qui se déroulaient à Louxor pendant ces jours de fête (1).

Le trajet du retour, qui est représenté sur l'autre mur de la colonnade de Louxor, ne nous retiendra pas longtemps, car il ne diffère en rien du trajet d'aller : le dieu est ramené en grande pompe à son sanctuaire de Karnak, au milieu de ces mêmes démonstrations de joie dont nous avons souligné le caractère pittoresque. La fête se termine à Karnak par de nouvelles offrandes ; précédant le cortège, on voit, près du pylône, les bœufs gras, les cornes ornées de fleurs, tout parés pour les derniers sacrifices.

6. *Quelques autres fêtes.* — La fête d'Opet ne constitue pas une exception dans la liturgie égyptienne. Il n'était pas rare, en effet, qu'un dieu se déplaçât pour rendre visite à un autre dieu, avec lequel il entretenait des relations familiales ou amicales. De telles visites donnaient lieu à de grandes fêtes qui, sans avoir l'éclat de la panégyrie d'Opet, devaient se dérouler à peu près dans les mêmes conditions que celle-ci. C'étaient, en tout cas, autant d'occasions, pour les Égyptiens, de manifester avec expansion leur joie de vivre et de s'enivrer de bruyantes acclamations, où il y avait certainement plus d'exubérance profane que de véritable piété. Malheureusement, les détails nous manquent le plus souvent sur de telles fêtes. Nous savons pourtant que, à la XIIe Dynastie, Oupouaout de Siout rendait visite à son voisin Anubis de Ro-Kéréret, que Montou et Harendotès, à la XIIIe Dynastie, se rendaient processionnellement au palais royal ; au Nouvel Empire, en dehors de la fête d'Opet,

(1) Cf. la remarque de BLACKMAN, *J. E. A.* XI (1925), p. 253.

nous connaissons la belle fête de la Vallée, au cours de laquelle Amon allait au Biban el-Melouk pour honorer les souverains morts ; la fête ne durait pas moins de 14 jours. Sous Ramsès III, le papyrus Harris mentionne la visite que Ptah faisait à sa fille, Nébet-Néhet, dont le sanctuaire se trouvait un peu au Sud de Memphis. A l'époque grecque, enfin, la plus célèbre de ces visites processionnelles était, sans doute, celle qu'Hathor de Dendéra rendait chaque année à son époux l'Horus d'Edfou, à l'occasion de sa grande fête. Le voyage était long, car la déesse s'arrêtait volontiers dans les différents sanctuaires qui se trouvaient sur sa route. Le maître d'Edfou se mettait lui-même en chemin, et venait à la rencontre de ses invités. Le rituel détaillait minutieusement toutes les cérémonies qui devaient s'accomplir en cours de route ; par exemple, chaque fois que les dieux descendaient de leurs barques, ou y remontaient, il fallait réciter d'interminables formules et observer les sévères prescriptions d'un règlement qui fixait rigoureusement à chacun le rôle qu'il avait à jouer. On s'explique mieux, dans ces conditions, que le trajet ait été aussi long. Sur le passage de la flottille sacrée, les gens accouraient pour acclamer les dieux, et, si tous ne suivaient pas la procession, il est certain que l'importance de l'escorte augmentait à mesure qu'on approchait d'Edfou. On devine l'animation qui régnait autour du temple d'Horus pendant les quelques jours que durait la fête proprement dite. On célébrait, dans la joie, le triomphe d'Horus sur Seth et ses compagnons, et aussi son avènement sur le trône de son père Osiris. Ces glorieux événements étaient fêtés par des hymnes et de grands holocaustes. Comme dans la cérémonie de l'intronisation royale, on lâchait aux quatre coins de l'horizon des oiseaux chargés d'annoncer l'heureux avènement d'Horus, et un personnage, qui jouait le rôle de « fils aîné », envoyait aux quatre points cardinaux des flèches pour tuer les éventuels ennemis du dieu. La magie, elle aussi, intervenait parfois ; on simulait l'anéantissement de Seth et de ses compagnons en détruisant un hippopotame de cire et des

crocodiles d'argile, ou encore en piétinant des poissons qu'on avait préalablement jetés sur le sol. Ces diverses cérémonies s'accompagnaient de cris, de musique, de chants et aussi de beuveries ; les Égyptiens ignoraient le recueillement, et leur piété ne pouvait s'exprimer que dans le bruit. La liesse populaire se prolongeait pendant 13 jours ; après quoi, Horus regagnait son sanctuaire, et Hathor prenait le chemin du retour. Le peuple, alors, pouvait s'abandonner à un repos bien gagné (1).

(1) Comme conclusion à ce chapitre consacré aux fêtes égyptiennes, on lira avec profit, dans Hérodote, la description de quelques-unes de ces fêtes, auxquelles il avait assisté, à l'époque perse, au cours de son voyage en Égypte. On trouvera des références et des citations dans Erman, *Religion*, p. 380-6.

NOTES

I, 1. — Sur les sanctuaires archaïques : JÉQUIER, *Les temples primitifs et la persistance du type archaïque dans l'architecture religieuse*, dans *B. I. F. A. O.* VI (1908), p. 25-41 ; sur le sanctuaire de Médamoud : ROBICHON-VARILLE, *Description sommaire du temple primitif de Médamoud*, Le Caire, 1940. Les vestiges du sanctuaire primitif d'Hiérakonpolis, dans le III[e] nome de Haute-Égypte, ont été retrouvés par QUIBELL et par GREEN, au cours des fouilles qu'ils ont dirigées, sur ce site, à la fin du siècle dernier. C'était un sanctuaire ovale, rappelant tout à fait le signe hiéroglyphique qui sert à écrire le nom de la ville de Nékhen-Hiérakonpolis (cf. QUIBELL-GREEN, *Hierakonpolis*, Londres, 1902, II, p. 3 et seq. et pl. LXXII).

I, 2. — Sur le temple solaire : BISSING-BORCHARDT-KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*, Berlin, 1905-28 (3 vol.).

I, 3. — Bibliographie *ap.* DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 121 ; sur le temple du Moyen Empire : VOGLIANO, *Secondo rapporto degli scavi condotti dalla missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella zona di Madīnet Mādī*, Milan, 1937, et S. DONADONI, *Orientalia* 16 (1947), p. 333-52.

I, 4. — Sur le temple d'Abou Simbel : LEPSIUS, *Denkmäler* III, pl. 185-96 ; DÜMICHEN, *Der aegyptische Felsentempel von Abu-Simbel*, Berlin, 1869 ; MURRAY, *The rock temple at Abu-Simbel*, dans *Wonders of the past* II, Londres, s. d., p. 436-42, et le BAEDEKER : *Egypt and the Sûdân* (éd. anglaise), Leipzig, 1929, p. 431-6.

II. — WRESZINSKI, *Die Hohenpriester des Amon*, Berlin, 1904 ; LEFEBVRE, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXI[e] Dynastie*, Paris, 1929 ; GAUTHIER, *Le personnel du dieu Min*, Le Caire, 1931 ; sur la divine adoratrice : SANDER-HANSEN, *Das Gottesweib des Amon*, Copenhague, 1940.

III. — L'ouvrage essentiel est celui de MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte*, Paris, 1902 ; le texte du rituel le plus complet est publié dans *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin*, Leipzig, 1901 sous le titre : *Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut ;* pour les scènes d'Abydos, reproduites en grande partie dans MORET, *op. cit.*, cf. MARIETTE, *Abydos* I, Paris, 1869 ; sur le *per-douat :* BLACKMAN, *J. E. A.* IV (1918), p. 148-65.

IV. — Sur le calendrier en général, cf. bibliographie *ap.* PRATT, *Ancient Egypt*, p. 162-7 ; sur les fêtes thinites : SETHE, *Untersuchungen* III, p. 60 et seq. Les listes de fêtes, sur les stèles, sont très nombreuses ; on en trouvera un grand nombre d'exemples dans LANGE-SCHÄFER, *Grab-und Denksteine des mittleren Reichs* (Cat. Caire). La grande liste de fêtes de Médinet Habou est publiée dans *The Calendar, the « slaughterhouse » and minor records of Ramses III*, Chicago, 1934 (Univ. Chicago, Oriental Institute, vol. III) ; un travail sur ces fêtes est préparé par SCHOTT.

IV, 1. — Sur l'intronisation du roi : MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, ch. III ; *Le Nil*, p. 142 et seq. ; sur la course autour du mur : SETHE, *Untersuchungen* III, p. 133-5 ; sur la titulature : MÜLLER (Hugo), *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige*, Glückstadt, 1938 (Äg. Forschungen 7).

IV, 2. — Sur la fondation d'un temple : MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 132 et seq. ; la plus ancienne représentation de la scène de fondation date du règne de Khâsékhemoui (II[e] Dynastie), et a été publiée par ENGELBACH, *J. E. A.* XX (1934), p. 183-4.

IV, 3. — GAUTHIER, *Les fêtes du dieu Min*, Le Caire, 1931 ; JACOBSOHN, *Dogmatische Stellung*, p. 29-40 ; *Festival scenes of Ramses III* (Oriental Institute Publi-

cations, LI. *Médinet Habu*, vol. IV, Chicago, 1940), pl. 196 et seq. ; cf. aussi *infra*, p. 202-3.

IV, 4. — SCHÄFER, *Untersuchungen* IV, 2, Leipzig, 1904.

IV, 5. — WOLF, *Das schöne Fest von Opet*, Leipzig, 1931.

IV, 6. — Sur la procession d'Oupouaout : ERMAN, *Ä. Z.* 20 (1882), p. 167 ; sur la procession de Montou : SCHARFF, *Ä. Z.* 57 (1922), p. 51 et seq. ; DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 298 et seq. et p. 313, V, 2 ; sur les fêtes de Montou à Médamoud : DRIOTON, *Rapports préliminaires des fouilles de l'I. F. A. O.* (année 1926) : *Médamoud (1926). Les inscriptions*, Le Caire, 1927, p. 12-5 ; sur la fête de la Vallée : FOUCART, *La belle fête de la Vallée*, dans *B. I. F. A. O.* XXIV (1924) ; sur la visite de Ptah à Nébet-Néhet, cf. papyrus Harris 49, 2, 3 (bibliographie *ap.* DRIOTON-VANDIER, *L'Égypte*, p. 365). A cette liste, on pourrait ajouter la procession que faisait Anoukis d'après la stèle du Caire, nº 34019, l. 25 ; cf. LACAU, *Les stèles du Nouvel Empire* (Cat. Caire). Sur la visite d'Hathor à Horus : BRUGSCH, *Drei Fest-Kalender des Tempels von Apollonopolis magna in Ober-Aegypten*, Leipzig, 1877, p. 12 et seq. ; cf. aussi ERMAN, *Religion*, p. 427 et seq. ; sur les fêtes, cf. aussi DRIOTON, *Les fêtes égyptiennes*, Le Caire, 1944.

ÉTAT DES QUESTIONS

1. *Le sanctuaire solaire amarnien*

Le grand temple d'Aton, construit à l'intérieur d'un grand mur d'enceinte limitant un rectangle de 800 mètres de longueur sur 300 mètres de largeur, comportait deux sanctuaires, séparés l'un de l'autre par un espace de 300 mètres environ. Ces deux sanctuaires, d'importance inégale, avaient été bâtis sur le même plan. Le temple antérieur, de beaucoup le plus grand, se divisait en deux parties essentielles, appelées « la maison de la jubilation » *(per-haï)* et « la rencontre d'Aton » *(gem-Aton)*. Le *per-haï*, précédé d'un pylône, était une grande cour bordée de deux colonnades latérales qui aboutissaient, chacune, à un autel, sur lequel étaient représentés, en bas-relief, le roi et la reine accomplissant la cérémonie de l'offrande. Le *gem-Aton* se présentait sous la forme d'une succession de cours, séparées les unes des autres, par des pylônes, et reliées par une chaussée qui s'élevait progressivement jusqu'au sanctuaire ; elles étaient flanquées de colonnes, de tables d'offrandes et de constructions servant sans doute de magasins. L'autel principal, entouré de tables d'offrandes, se trouvait dans la dernière cour, limitée, à l'Est, par un mur, et dans laquelle on remarquait une ceinture de chambres à ciel ouvert renfermant, chacune, un ou plusieurs petits autels. Le temple du fond ne comportait que deux cours précédées d'un pylône ; la première correspondait au *per-haï*, et la seconde, où se trouvait l'autel principal, à la dernière cour du *gem-Aton*. En arrière de cette cour, dans l'angle Nord-Ouest du déambulatoire qui entourait le temple du fond, il y avait, d'après certaines représentations, un abattoir, une pierre en forme de stèle et une statue du roi. On a souvent signalé que le temple d'Amarna ne comportait pas d'obélisque ; or, on sait que, dans les temples solaires, l'obélisque symbolisait le rocher *benben* sur lequel s'était posé, à l'origine du monde, le premier soleil (cf. *supra*, p. 33). Il est donc impossible que le sanctuaire d'Aton (1) ait été dépourvu de cette fameuse pierre symbolique. C'était peut-être la pierre en forme de stèle, dont il vient d'être question, qui en jouait le rôle. Comme les obélisques des temples solaires, elle se dresse sur une base en forme d'autel, à laquelle on accède par une rampe, et sa présence, en cet endroit du sanctuaire, ne peut guère s'expliquer que si on accepte cette hypothèse (2), d'ailleurs si conforme à la longue tradition de la religion solaire. Nous avons vu que les différentes cours des sanctuaires comportaient, chacune, plusieurs tables d'offrandes ; on en trouvait également un très grand nombre dans le déambulatoire qui entourait les deux temples. Cette multiplicité de tables d'offrandes peut paraître, au premier abord, assez étrange. On a supposé, avec raison, qu'elles étaient consacrées par des particuliers, ou plutôt par des collectivités désireuses de prouver leur attachement au nouveau dieu officiel. Les offrandes diverses dont elles étaient chargées célébraient, sans doute, la bonté, la générosité et l'inépuisable fécondité du dieu créateur universel (3).

Bibliographie : Davies, *The rock tombs of el Amarna*, 6 volumes ; Pendlebury, *Les fouilles de Tell el Amarna et l'époque amarnienne* (trad. Wild), et *J. E. A.* XIX (1933), p. 113-118 et XX (1934), p. 129-136.

(1) Qui porte à l'occasion (Davies, *The rock tombs of El Amarna* I, XXX) le même nom que le célèbre sanctuaire d'Héliopolis : le château du *benben* (*ḥet benben*).

(2) Formulée par Ch. Boreux dans un cours, encore inédit, professé à l'École du Louvre.

(3) Comme les représentations des temples solaires (cf. *supra*, p. 167).

2. *Signification du rituel du culte divin journalier*

Dans la description sommaire qui a été faite (p. 164-7) des cérémonies quotidiennes du service divin, nous n'avons tenu compte, dans la plupart des cas, que de l'acte rituel proprement dit, sans nous attarder aux textes qui l'accompagnent. Ces textes sont importants en ceci, qu'ils prouvent l'influence considérable que la religion osirienne avait exercée sur le culte divin. Les allusions à la légende de l'œil d'Horus sont extrêmement fréquentes, et on a vu, d'autre part, qu'il existait de multiples analogies entre le service divin et les cérémonies funéraires dont le culte osirien est certainement le prototype. On peut conclure de cela que le culte osirien est le plus anciennement établi en Égypte, ou, du moins, que c'est celui qui a frappé le plus fortement l'imagination populaire. Il est bien difficile de trancher une telle question (1). Pourtant, il existait, en Égypte, un culte dont l'ancienneté était, au moins, aussi grande que celle des rites osiriens, et qui a eu, dans le pays, une importance considérable : c'est le culte solaire. On ne saurait nier qu'il joue, lui aussi, un rôle dans les cérémonies de l'office divin, mais un rôle, sans aucun doute plus effacé, et qui se manifeste surtout dans l'offrande de Maât. Nous avons vu (p. 135) que Maât, fille de Rēʿ, appartient incontestablement au culte solaire. Dans le rituel, elle est mise en parallèle avec l'œil d'Horus, et doit représenter le courant solaire, comme l'œil d'Horus représente le courant osirien. Ces deux symboles ont un autre rôle à jouer ; ils remplacent des offrandes matérielles. Si on s'en tient à la lettre de notre texte, on est frappé par la totale absence de telles offrandes. En effet, le rituel ne donne pas, volontairement sans doute, la liste, très longue, des pieuses donations faites au dieu. Que ces donations aient existé réellement, on n'en peut sérieusement douter. Ce n'est pas seulement l'extrême diffusion de la formule d'offrande (cf. *supra*, p. 97 ; 121-2) qui nous en apporte la preuve, mais aussi les innombrables représentations des temples où l'on voit, devant le dieu, des plateaux chargés de mets les plus divers, celles aussi où le roi égorge une victime devant la divinité. Pourquoi ces offrandes sont-elles remplacées, dans le rituel, par des symboles ? Sans doute pour que l'acte rituel conserve une plus grande analogie avec les légendes divines dont il s'inspire. On sait, par exemple, qu'Horus, lorsqu'il eut retrouvé l'œil que Seth lui avait arraché, offrit cet œil, en témoignage de piété filiale, à son père, Osiris, à qui il rendit ainsi la vie (cf. *supra*, p. 47). L'œil d'Horus devint donc le symbole de l'offrande, notamment dans la religion funéraire, où la résurrection du mort lui est attribuée. Le rôle parallèle qu'il joue dans le culte divin semble indiquer que le dieu, représenté dans le naos par une statue, était considéré comme un mort, en d'autres termes, comme un autre Osiris. Ainsi, lorsqu'Isis, d'après la légende, eut retrouvé le corps d'Osiris, dépecé par Seth, son premier soin fut-il d'assembler les os et les membres de son époux ; conformément à ce rite, notre texte dit, lui aussi (ch. 20), que l'œil d'Horus met en ordre les os d'Amon, et lui assemble les membres, et on retrouve ailleurs (ch. 47) une allusion à l'accomplissement de ces mêmes pieux devoirs envers le dieu sacrifié. Comme le remarque Moret (2) : « les rites qui supposent le sacrifice du dieu (Osiris)... ont été abandonnés au début des temps historiques. On remplace alors le sacrifice *du* dieu par le sacrifice *au* dieu ». Mais l'objet de ce sacrifice était encore divin : l'être que l'on sacrifia fut, tout naturellement, l'ennemi du dieu, celui qui avait été la cause de sa mort, en l'occurrence Seth, ou plutôt les animaux en qui il était censé s'incarner (cf. *infra*, p. 199, n° 3).

En ce qui concerne l'offrande de Maât, nous avons déjà vu (p. 178) qu'il s'agissait d'un rite tout à fait analogue à celui de l'offrande de l'œil d'Horus. Peut-être doit-on voir un rapprochement, ou un jeu de mots, entre le nom de la déesse de la justice Maât et *maât*, participe passif neutre du verbe *maâ* dont le sens est « offrir ». Maât, dans ce cas, signifierait symboliquement « ce qui est offert », et nous n'aurions plus à nous étonner du geste symbolique de l'officiant, qui couronne la cérémonie de la deuxième ouverture du naos. On peut même supposer que le verbe *maâ*, « offrir », est

(1) Cf. Blackman, *J. E. A.* V (1918), p. 148-165 ; Perry, *J. E. A.* XI (1925), p. 191 et seq. et la réponse de Blackman, *ibid.*, à la suite.

(2) *Le rituel du culte divin journalier*, p. 224. Dans cet ouvrage, Moret a beaucoup insisté sur le caractère osirien du rituel.

ui-même un dérivé du verbe *maâ* « être juste, être vrai, être réel », l'offrande n'étant lors que le moyen par lequel le défunt est ramené à la vie, c'est-à-dire à la réalité (1). fais on ne peut malheureusement pas contrôler l'exactitude d'une telle hypothèse ui entraînerait, si elle se trouvait vérifiée, cette conclusion, que l'offrande de Maât st moins un emprunt au cycle solaire qu'une adaptation d'un thème solaire aux ites osiriens.

Les aliments du dieu, représentés, dans le rituel, par les deux symboles dont nous enons de parler, lui étaient *réellement* offerts, chaque jour, servis sur des plateaux rtistiquement préparés, si on en juge par les bas-relief des temples. L'officiant evait sur eux une massue comme pour les immoler devant le dieu. Le geste remonte ans doute à une époque où les offrandes, notamment les animaux, étaient réellement sacrifiés en présence de la divinité. A l'époque historique, en tout cas, ce este n'était plus qu'un symbole. On sait, d'autre part, que les offrandes présentées u dieu profitaient à quelques favoris du roi qui avaient été dotés d'un revenu alimentaire sur le temple, et surtout à ceux des défunts qui avaient obtenu le privilège nvié d'ériger une de leurs statues funéraires dans le sanctuaire (cf. *supra*, p. 124). En somme, on en revient toujours à la célèbre formule étudiée plus haut : « offrande ue donne le roi à tel ou tel dieu pour qu'il la donne au *ka* de tel ou tel défunt ».

3. *Les sacrifices d'animaux*

Il a été question, plus haut, des scènes qui nous montrent le roi égorgeant une ictime animale devant la divinité. De tels sacrifices avaient lieu également au cours u culte funéraire, et on admet communément que l'animal sacrifié, dans ces cérémonies, personnifie Seth, le frère et l'ennemi d'Osiris (Junker, *Ä. Z.* 48 (1910-11), . 69 et seq.). Kees, à propos d'un nouvel article de Junker, concernant plus spécialement l'holocauste dans le culte funéraire (*Miscellanea Gregoriana* (1941), p. 109 t seq. et *Giza* V, p. 94 et seq.), revient sur cette question du sacrifice dans l'Égypte ncienne, et recherche, en particulier, l'origine de cette pratique. Voici les principales onclusions de cet article (*Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, philologisch-historische Klasse, 1942, nr. 2, p. 71 et seq.), telles que 'auteur les a lui-même résumées à la fin de son travail (*ibid.*, p. 87-8).

L'auteur croit qu'on doit chercher l'origine du sacrifice dans de très vieux usages ynégétiques. D'après lui, les anciens Égyptiens étaient convaincus qu'il y avait, hez certains animaux sauvages comme l'hippopotame, le taureau, l'antilope et 'oryx, une force divine que l'homme pouvait s'approprier en mettant à mort ces nimaux et en consommant leurs chairs. Plus tard, lorsqu'il se fut agi d'organiser, our les dieux, les rois et les morts, de grands repas de fête, on s'inspira tout naturellement de ces très anciennes croyances, solidement enracinées dans l'âme populaire. Les motifs empruntés à la chasse jouent, d'ailleurs, un grand rôle dans la formation les mythes divins. Ce fut, sans doute, sur ce modèle que dut être interprété le meurtre l'Osiris ; on sait, en effet, que son corps fut dépecé comme s'il s'était agi d'un butin le chasse. En conséquence, la punition de celui qui portait la responsabilité de ce rime, c'est-à-dire de Seth, devait s'inspirer, elle aussi, du sacrifice d'un animal. Mais, omme les animaux sauvages venaient à peu près tous du désert, et que le désert vait été, de tout temps, considéré comme le domaine personnel de Seth, on prit apidement l'habitude de les identifier à Seth lui-même et d'en faire les adversaires lu dieu Horus, le maître du pays. Cette idée devait venir naturellement aux Égypiens qui, du fait même qu'ils étaient en grande majorité des agriculteurs, redoutaient out particulièrement les bêtes sauvages du désert. Il leur suffisait, d'ailleurs, d'observer ce qui se passait autour d'eux pour se trouver confirmés dans leur opinion. Ne avaient-ils pas, en effet, que le lion et le faucon, qui, pour eux, représentaient respectivement le roi et le dieu Horus, poursuivaient les animaux du désert, et ne pouvaient-ils pas voir, dans ce tableau vécu, l'image des vengeurs d'Osiris poursuivant on meurtrier Seth ? Aux bêtes sauvages furent bientôt ajoutés les oiseaux des narais qui, eux aussi, habitaient dans des contrées incultes et, par là même, pouvaient être assimilés à Seth et à ses partisans. Cette conception du sacrifice finit par se

(1) Sur ce même sujet, cf. Moret, *op. cit.*, p. 148-50.

substituer complètement à l'ancienne conception de l'offrande : désormais, on n'apportait plus à la divinité des morceaux de viande, grillés sur la braise, mais bien des pièces détachées d'un animal sacrifié qui représentait Seth, l'ennemi d'Osiris. Dans ces conditions, on comprend que les animaux domestiques n'aient joué qu'un rôle très effacé dans l'histoire du sacrifice égyptien. Ils n'apparaissent que très rarement, et, toujours, comme offrandes de gens trop peu fortunés pour sacrifier un taureau ou une antilope. On doit cependant faire une exception pour l'âne et le cochon qui, au moins à basse époque, furent considérés, pour des raisons diverses, comme des animaux séthiens.

4. *La fête* sed

Aucun document égyptien ne nous a laissé un exposé suivi de cette cérémonie, sur laquelle l'unanimité des savants est loin d'être faite (1). Elle n'est probablement que l'assemblage de divers rites appartenant, à l'origine, à des cycles liturgiques différents. Dans ces conditions, on comprend qu'il soit difficile de dégager les traits essentiels de cette importante cérémonie. Un point, cependant, semble bien acquis : la fête *sed* comporte un renouvellement des rites du sacre. Doit-on en conclure que la royauté n'était donnée, à l'origine, que pour une durée déterminée, après laquelle le souverain était déposé ou même mis à mort ? C'est l'avis de Moret (*Des clans aux empires*, p. 175) ; dans ce cas, la fête *sed* ne serait que l'adoucissement d'une tradition barbare qu'on ne voulait pas, ou qu'on ne pouvait pas, rejeter entièrement. Certains savants (Brugsch, *Thesaurus*, 1119-32), s'appuyant sur un passage du décret tardif de Rosette, ont même précisé que la durée primitive du règne ne pouvait excéder 30 ans. La fête *sed* n'aurait donc été qu'un jubilé trentenaire, à l'occasion duquel le roi aurait retrouvé, dans la répétition des rites du sacre, une nouvelle jeunesse, qui lui aurait permis de commencer un nouveau règne. Sans rejeter absolument une telle hypothèse, il est permis de signaler que la plupart des rois, et, cela, dès l'époque thinite, ont célébré leur fête *sed* bien avant la trentième année de leur règne. Dans l'état actuel de nos connaissances, il est peut-être préférable de ne pas chercher à préciser l'origine de ce jubilé et d'admettre simplement qu'il a, pour principal effet, de renouveler dans le roi la force que lui avait conférée la divine cérémonie d'intronisation. Le moment essentiel de cette fête est donc celui où les rites du sacre étaient répétés sur la personne du souverain. Nous ne reviendrons pas sur ces rites, qui ont été décrits plus haut (p. 180-2). Nous examinerons plutôt deux rites qui sont venus se greffer sur les cérémonies de la fête *sed* et qui n'apparaissent pas au cours de l'intronisation.

Le premier de ces deux rites, qu'on peut appeler « la course de la fête *sed* », est représenté, pour la première fois, sur un monument d'Abydos remontant au règne d'Oudimou (Ire Dynastie) ; par la suite, on le trouve reproduit à l'Ancien Empire (IIIe, Ve et VIe Dynasties), au Moyen Empire (XIe Dynastie), au Nouvel Empire (XVIIIe et XIXe Dynasties), à l'époque saïte (XXVIe Dynastie), enfin sous les rois sébennytiques et sous les Ptolémées (2). On peut donc dire qu'il a été célébré pendant toute l'histoire d'Égypte. Le document qui nous apporte les renseignements les plus précis sur ce rite est, sans doute, le bas-relief de Niouserrê' (Ve Dynastie). Ce relief est divisé en un certain nombre de scènes qui correspondent évidemment aux diverses cérémonies accomplies par le roi. Nous le voyons, d'abord, sortir de son palais, vêtu, autant qu'on peut dire, de la cape d'intronisation, coiffé de la couronne blanche et tenant, dans ses mains, le sceptre *héka* et le flagellum. A la scène suivante, le roi est représenté dans une chapelle ; il porte le même costume, mais il a déposé les deux emblèmes de la souveraineté ; devant lui se trouve le prêtre des âmes de Nékhen, tenant une enseigne surmontée de l'image du dieu Oupouaout (3). La brève légende

(1) Sur les diverses interprétations auxquelles elle a donné lieu, cf. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, ch. VIII et en particulier p. 254 et seq. ; *Des clans aux empires*, p. 175 et seq. ; *Le Nil*, p. 146 à 155. On y trouvera également une description détaillée des cérémonies de la fête *sed*.

(2) Pour les références, cf. Kees, *Opfertanz* p. 22 et seq.

(3) Sur les âmes de Nékhen, cf. *supra*, p. 28-9. Oupouaout était considéré comme le chef des âmes de Nékhen. Il n'est donc pas étonnant que le prêtre de ces âmes divinisées tienne l'enseinge du dieu ; cf. Sethe, *Urgeschichte*, § 191.

de cette scène nous apprend que le roi est entré dans cette chapelle pour y faire une onction, mais ne précise pas quel est le bénéficiaire de cette onction. Si l'on s'en tient aux seuls éléments de la représentation, il semble que ce bénéficiaire ne puisse être qu'Oupouaout ; nous reviendrons plus loin sur le rôle de ce dieu dans la cérémonie. Ce qui suit n'est pas très clair : le roi, qui a repris le sceptre et le flagellum, est accueilli, à la sortie d'une chapelle, peut-être la même que celle dont il vient d'être question, par un prêtre qui lui adresse ces simples mots : « apporte et viens ». Aussitôt après, la course commence. Le roi, qui a quitté sa cape d'intronisation, est vêtu du simple pagne, orné de la queue d'animal ; il est toujours coiffé de la couronne blanche, porte un collier fait de plusieurs rangs de perles et tient, dans la main, un flagellum et un sceptre très court qui a été identifié par KEES (*op. cit.*, p. 142 et seq.), avec le *némès* (1). Il est représenté dans l'attitude de la course. Tantôt précédé, tantôt suivi de l'enseigne d'Oupouaout, que porte toujours le prêtre des âmes de Nékhen, il accomplit, par quatre fois, cette course, dont la signification semble être facile à dégager. Cette course n'apparaît pas seulement dans la fête *sed*, mais aussi dans d'autres rites (2), avec cette seule différence que le roi ne porte pas, dans ses mains, les mêmes objets. Elle s'accomplit généralement devant un dieu. Kees a supposé que le roi exécutait une danse rituelle en s'approchant du dieu pour lui faire hommage des objets qu'il tenait entre les mains (3). Dans le cas qui nous occupe, il s'agit du flagellum et du sceptre *mékès*, c'est-à-dire des emblèmes de la souveraineté que le roi offre tout naturellement au dieu de qui seul il tient sa puissance. Ce dieu, en l'occurrence, est Oupouaout. SETHE (4) a montré les rapports étroits qui existaient, à l'époque ancienne, entre ce dieu et les Serviteurs d'Horus de Haute-Égypte (*supra*, p. 28). Oupouaout, dont le nom signifie « celui qui ouvre les chemins », est une divinité guerrière qui a conduit à la victoire les antiques souverains d'Hiérakonpolis. L'épisode que nous étudions, et qui a été englobé, par la suite, dans la fête *sed*, n'aurait été, à l'origine, qu'un hommage rendu par les rois hiérakonpolitains au dieu qui leur avait donné la victoire. Plus tard, on trouve, à la place d'Oupouaout, les dieux d'État Amon, Ptah et Harakhti, mais la signification du rite n'a pas changé : en effet, ces dieux, par le rôle politique qu'ils avaient joué, pouvaient être regardés comme les protecteurs naturels de la souveraineté royale.

Si l'épisode de la « course » paraît appartenir au vieux rituel royal d'Hiérakonpolis, le rite de « l'érection du pilier *djed* », dont il nous reste à parler, est en rapport, semble-t-il, avec le cycle osirien. Le *djed* était, à l'origine, un symbole divin honoré dans la région memphite ; il fut rattaché, d'abord, au culte de Sokaris (5), puis à celui d'Osiris, lorsque celui-ci eut absorbé le vieux dieu de la nécropole memphite. L'érection du *djed* coïncidait avec la fête de Sokaris, qui tombait le premier jour du premier mois de la saison d'hiver. On célébrait, en même temps, une fête du couronnement royal qui avait été fixée ce jour-là, sans qu'il eût été tenu compte de la date réelle de l'avènement du souverain : c'était donc une commémoration plutôt qu'un anniversaire. Si le roi était ainsi associé à la fête de Sokaris, c'est que cette fête, comme l'a montré SETHE (*Untersuchungen* III, p. 133-8), avait pris, dès l'époque thinite, une grande importance pour la royauté égyptienne (6). La scène de l'érection du *djed* est représentée dans le tombeau d'un haut fonctionnaire, contemporain d'Aménophis III ; jusqu'à ces derniers temps, on ne connaissait, de cette scène, qu'un croquis rapide, exécuté autrefois par Erman (7). Le Service des Antiquités

(1) En réalité, il s'agit du *mékès* (cf. SPIEGELBERG, *Ä. Z.* 53 (1916), p. 101-4).

(2) Étudiés par KEES, *op. cit.* (course aux oiseaux, course aux vases, course à la rame).

(3) BÉNÉDITE, *Recueil Champollion*, p. 34 et seq., a rejeté cette explication, et a supposé que les objets tenus par le roi avaient la valeur d'hiéroglyphes décrivant l'action accomplie par le souverain.

(4) *Urgeschichte*, §§ 58 et 191.

(5) Il semble qu'il ait été rattaché également au cycle solaire (Pyr. 389 *b* et KEES, *Totenglauben*, p. 219 et seq.) ; sur le pilier *djed*, cf. aussi MERCER, *Horus, Royal God of Egypt*, p. 59, et KEES, *Göttergiaube*, p. 97-8.

(6) Sethe insiste, dans ce passage, sur l'origine memphite de la fête *sed* ; sur le même sujet, cf. aussi GARDINER, *J. E. A.* V (1918), p. 192 et seq., et XXX (1944), p. 27 et seq.

(7) Ce dessin fut publié par BRUGSCH, *Thesaurus*, p. 1190 et par MORET, *Le Nil*, fig. 37 ; sur cette scène, cf. aussi ERMAN, *Religion*, p. 217.

d'Égypte a eu la bonne fortune de retrouver, pendant la guerre, la tombe, perdue depuis de longues années, de ce personnage, qui portait le nom de Khérouef (1). Maintenant, nous possédons un relevé exact de la scène, relevé qui permet de suivre, plus commodément, les différentes péripéties de ce rite important. L'érection du pilier *djed* constituait le moment essentiel de cette cérémonie, présidée par le roi lui-même, et à laquelle prenait part une foule bruyante qui mimait, semble-t-il, un épisode historique. On y voit, au registre supérieur, le roi, aidé de quelques prêtres, relever, au moyen de cordes, un grand pilier *djed* qui, primitivement, se trouvait renversé. La reine et la famille royale accompagnent le souverain. A l'occasion de cette cérémonie, de nombreuses personnes, que les textes appellent « les habitants de Pé » et les « habitants de Dep » (2), se battaient à coups de bâton, et échangeaient des paroles de défi, mimant ainsi un épisode de la prise de Bouto par les Serviteurs d'Horus du Sud. On voit, par là, que la scène de l'érection du pilier *djed*, exactement comme la course de la fête *sed*, évoquait la victoire du Sud sur le Nord et l'unification du royaume, mais elle avait certainement une autre signification : elle symbolisait la résurrection d'Osiris, identifié au pilier *djed*. Doit-on en conclure, comme l'ont fait plusieurs savants (3), que ce rite, et, par extension la cérémonie tout entière de la fête *sed*, avait pour effet principal l'osirification du roi ? Il ne semble pas. En effet, il paraît assez illogique d'identifier à Osiris, c'est-à-dire à un roi mort divinisé, le souverain régnant, au moment même où il retrouve, par la répétition des rites du sacre, une force nouvelle et une nouvelle jeunesse. Comme l'a très bien remarqué Gardiner (*J. E. A.* II (1915), p. 124 ; cf. *supra*, p. 61), le souverain, dans la fête *sed*, est bien plutôt identifié à Horus qu'à Osiris. Tout au plus peut-on dire que le nouvel avènement de l'Horus régnant pouvait être considéré comme un renouvellement du règne d'Osiris, puisque, en dernière analyse, chaque roi-Horus était un Osiris « en puissance ». D'autre part, lorsque le roi, en relevant le pilier *djed*, évoque symboliquement la résurrection d'Osiris, il joue le rôle d'Horus, dont le premier soin, lorsqu'il fut monté, par décision du tribunal des dieux, sur le trône royal, fut de ramener à la vie son père Osiris.

5. *Signification de la grande fête de Min*

L'interprétation de cette fête (cf. *supra*, p. 183-7) se heurte à de grosses difficultés ; il suffit, pour s'en convaincre, d'avoir suivi les différents épisodes que comporte cette cérémonie. On s'accorde, cependant, à reconnaître, dans la panégyrie de Min, trois actes distincts : une « sortie » du dieu ithyphallique, conçue sur le plan classique des processions divines, une fête de la moisson, présidée par le roi lui-même, et, enfin, le rite bien connu de l'envol des oiseaux, rite qui appartient, incontestablement, au culte royal. Les difficultés commencent lorsqu'il s'agit de relier entre elles ces trois cérémonies (4). Min, au cours de sa fête, apparaît, manifestement, comme un dieu de la moisson. Il suffit, semble-t-il, pour expliquer cette qualité, de se rappeler qu'il était, avant tout, un dieu de la génération, et qu'il pouvait aisément, en tant que tel, être considéré comme un dieu de la fertilité et de la fécondité. Mais cette raison n'a pas satisfait la plupart des égyptologues qui se sont occupés du bas-relief de Médinet Habou. Pour eux, Min, lorsqu'il préside aux moissons, joue le rôle d'Osiris, à qui seul reviendrait la puissance fertilisante. Le rapprochement n'est pas absolument arbitraire. Nous avons vu (p. 161) que Min avait été assimilé de bonne heure à Horus, et que, à Coptos, il était considéré à la fois comme le fils et l'époux d'Isis : cette double relation lui valut d'ailleurs son épithète de Kamoutef, le « taureau de sa mère ». Nous verrons plus loin que cette remarque a son importance. Mais, en l'occurrence, le rôle d'Osiris n'est peut-être pas aussi net qu'on l'a prétendu. Plu-

(1) Fakhry, *An. Serv.* XLII (1943), p. 449-508, pl. XXXIX-LII ; la scène de l'érection du pilier *djed* est reproduite à la pl. XXXIX (dessin de Stoppelaëre).

(2) Ce sont deux quartiers de Bouto, capitale des Serviteurs d'Horus du Nord.

(3) Cf., entre autres, Moret, *Le Nil*, p. 146-55, où on trouvera d'autres références.

(4) On trouvera dans Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, p. 38-57, une revue complète et objective des différentes opinions émises à ce sujet. Le livre de Jacobsohn, *Dogmatische Stellung*, postérieur à l'ouvrage de Gauthier, n'a pu être utilisé par celui-ci. Nous y reviendrons plus loin.

sieurs auteurs, en effet, ont admis, à la suite de MORET (1), que le taureau blanc était une incarnation d'Osiris ; on a même ajouté (2) qu'il portait la coiffure osirienne. Ce dernier point, comme l'a remarqué JACOBSOHN (3), est d'ailleurs inexact : le disque solaire, flanqué de deux plumes, n'a jamais été la coiffure d'Osiris. De plus, l'offrande de la gerbe d'épeautre aurait été, d'après MORET (4), « un drame sacré, un « mystère » de la mise à mort de l'Esprit du blé et de la fécondité, sous les espèces de la gerbe et du taureau ». En vérité, ni les textes, ni les représentations de Médinet Habou ne permettent de proposer une telle hypothèse. D'autre part, GARDINER (5) a remarqué que la fête de Min coïncidait avec la fête de la déesse des moissons, Ernoutet, qui était célébrée, en grande pompe, dans l'Égypte entière, le premier jour du premier mois de la saison d'été (6). Le rapprochement, si intéressant soit-il, n'indique pas, toutefois, que la fête d'Ernoutet ait eu une influence quelconque sur le caractère primitif de Min. Encore une fois, celui-ci, en tant que dieu de la génération, était tout désigné pour exercer une action bienfaisante sur les moissons. Il reste à expliquer le rôle du taureau blanc dans la fête de Min, et aussi la participation du roi. C'est à quoi s'est attaché spécialement JACOBSOHN (7). Pour lui, le taureau blanc n'est pas une incarnation d'Osiris, mais une personnification du Kamoutef, c'est-à-dire de Min, considéré comme le taureau de sa mère (8). Le point culminant de la fête se place au moment où le roi fait à Min les grandes offrandes dont il a été question plus haut (p. 186). On a vu que cette cérémonie était commentée par des hymnes, dont il convient de détacher l'important passage suivant : « Salut à toi, Min, toi qui as fécondé ta mère ! Combien mystérieux est l'acte que tu as accompli dans l'obscurité ! » Jacobshon suppose, non sans vraisemblance, que Min a renouvelé, à cet instant précis, le grand mystère de Kamoutef. Le dieu ithyphallique, en tant qu'Horus, est le fils d'Osiris, mais, en tant qu'époux d'Isis, il est le père du roi régnant, lui-même identifié à Horus. En renouvelant le mystère du Kamoutef, il ne fait, en somme, qu'engendrer à nouveau le roi, à qui il a communiqué, par là même, une nouvelle force procréatrice et victorieuse. Le souverain, ainsi confirmé dans ses qualités fertilisantes, est tout désigné pour offrir au dieu les prémices de la moisson. C'est pourquoi, l'offrande de la gerbe d'épeautre suit immédiatement l'épisode du reposoir. Après quoi, on lâche quatre oiseaux, qui s'en vont, comme dans la fête d'intronisation (cf. *supra*, p. 182), annoncer aux quatre coins de l'horizon le nouvel avènement de l'Horus vivant, rajeuni par le mystère qui vient de s'accomplir. D'après cette interprétation, plus conforme, semble-t-il, aux données du texte, on voit que le rôle joué par Osiris est assez effacé. En résumé, la fête de Min était accompagnée d'une fête du roi, ou plus exactement du *ka* royal. Par le *ka*, en effet, le souverain se rattachait à ses ancêtres et à la divinité elle-même (cf. *supra*, p. 142-3). Dans une de ses plus anciennes représentations de la panégyrie de Min (9), le roi est uniquement accompagné de son *ka*, qui remplace, dans le cortège, le taureau blanc, les enseignes des serviteurs d'Horus et les statues des ancêtres. C'est que se trouvent, en lui, la puissance du dieu, personnifiée, à Médinet Habou, par le taureau blanc, et celle de toute la lignée d'ancêtres qui, en l'occurrence, jouent, comme nous l'avons vu (p. 185), le rôle de médiateurs. Cette puissance, qui existait réellement dans le *ka*, était en quelque sorte renouvelée par le mystère du Kamoutef au moment même où se renouvelait aussi la nature, et ce renouvellement de la nature était attribué, comme celui de la souveraineté royale, à l'action toute puissante du dieu-générateur Min-Kamoutef.

(1) *R. H. R.*, LVII (1908), p. 86-7 ; cf. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 50-1.
(2) *Ibid.*, p. 177.
(3) *Op. cit.*, p. 31 ; cette coiffure est celle de Boukhis ; cf. *infra*, p. 236.
(4) *La mise à mort du dieu en Égypte*, Paris, 1927, p. 23 ; cf. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 50-1.
(5) *J. E. A.* II (1915), p. 125.
(6) La date de la fête de Min n'est pas absolument certaine (cf. *supra*, p. 184). Gardiner, en raison même de cette coïncidence, suppose, non sans vraisemblance, qu'elle tombait le premier jour du cinquième mois (premier mois d'été).
(7) *Op. cit.*, p. 29-40.
(8) Cf. OTTO, *Untersuchungen* XIII, p. 47.
(9) Temple d'Aménophis III à Louxor ;cf. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 257-9, pl. IX, et JACOBSOHN, *op. cit.*, p. 37-8.

Chapitre VI

LA MAGIE ET LA RELIGION POPULAIRE

I. — *La Magie*

De tout temps, l'homme a reconnu qu'il était entouré de forces mystérieuses, qui le dépassaient, et auxquelles il ne lui était pas possible de résister par ses propres moyens. Ces forces, il a cherché à se les concilier par la supplication et par la technique. La religion et la magie sont nées de ce double effort humain. Issues d'une même nécessité, il était naturel qu'elles eussent de nombreux points de contact. Elles s'appliquaient à un même objet, et l'homme, dans sa détresse, avait souvent recours successivement à l'une et à l'autre. Dans ces conditions, il serait vain de chercher si la magie est née de la religion, ou la religion de la magie : les deux croyances sont apparues en même temps, dictées par le spectacle du monde et de la nature.

Les dieux eux-mêmes, si puissants fussent-ils, avaient recours à la ruse, et nous avons vu que les légendes divines étaient remplies d'épisodes magiques. Par la suite, il nous est souvent arrivé de souligner l'étroite collaboration de la religion et de la magie, particulièrement dans les croyances funéraires. Dans le monde terrifiant qu'il devait traverser, le défunt se serait irrémédiablement perdu, s'il n'avait pas eu, à sa disposition, les précieuses formules que d'habiles magiciens avaient réunies pour lui. Si la magie était indispensable dans l'autre monde, elle n'était pas moins utile ici-bas, où les dangers, les peines et les souffrances n'ont jamais

manqué. C'est précisément ce rôle de la magie dans la vie quotidienne que nous allons étudier dans ce paragraphe.

La magie implique la croyance en une force surnaturelle, généralement diffuse, mais susceptible, en de certaines conditions, de se fixer dans certaines personnes ou sur certains objets. Le rôle du magicien, en principe du moins, était de capter cette force, puis de l'utiliser à son profit, ou au profit des autres. Le magicien commandait aux forces de la nature ; les dieux ne lui faisaient pas peur ; il leur donnait des ordres, et allait même jusqu'à les menacer. D'où lui venait une telle hardiesse ? Du sentiment intime, croyait-on, qu'il possédait une puissance à laquelle les dieux eux-mêmes étaient obligés de se soumettre, puissance dont il se gardait bien, d'ailleurs, de révéler aux hommes la nature. C'était en elle que résidait tout le mystère dont il s'entourait si volontiers. A vrai dire, la réalité était tout autre, et le mystère n'était qu'apparent. La magie, en effet, est une science expérimentale, codifiée en un certain nombre de recettes dont le hasard est le grand ouvrier. Il s'agit, avant tout, d'observer le monde et de noter avec soin les circonstances extérieures qui accompagnent un événement heureux ou malheureux ; il suffit d'admettre, entre celles-là et celui-ci, un rapport de cause à effet pour obtenir les éléments d'une recette magique : l'événement que l'on veut provoquer se produira forcément si on peut arriver à créer, autour de lui, les circonstances qui l'avaient entouré une première fois. La magie, science expérimentale, s'enrichit en vieillissant, et les recettes les plus anciennes sont celles qui risquent d'être les plus efficaces, puisque ce sont elles qui, en principe, ont été le plus souvent éprouvées. Les magiciens ne manquent pas de vanter la haute antiquité de la recette magique qu'ils proposent à leur clientèle. C'est le côté publicitaire de la magie. Les recettes ainsi obtenues au cours des siècles étaient réunies en livres, et la connaissance de tels recueils était infiniment précieuse. Mais nous n'avons là qu'une partie de la science magique. Une autre branche se rattachait plus directement à la religion. On

sait que les dieux avaient connu, sur terre, une existence assez analogue à celle des hommes, et qu'ils avaient été en butte aux mêmes dangers que ceux-ci. Ces dangers, ils les avaient surmontés. Il était donc naturel d'avoir recours à eux pour vaincre les obstacles qu'eux-mêmes avaient vaincus. Dans ce cas, le magicien identifiait son client à la divinité qui s'était trouvée dans les mêmes difficultés que lui, et cherchait à écarter le mauvais génie en le persuadant qu'il avait, devant lui, non pas un simple mortel, mais la puissante divinité qui, autrefois, lui avait fait connaître une cuisante défaite. Enfin, l'efficacité des formules magiques pouvait trouver, dans l'utilisation de certains objets, bâtons magiques, figurines d'envoûtement et surtout amulettes, un précieux accroissement.

Les Égyptiens, avant même que la science magique se fût compliquée en s'enrichissant d'innombrables recettes dues à l'expérience, avaient eu recours aux magiciens. Ceux-ci étaient-ils considérés comme des personnes plus aptes que les autres à recevoir et à transmettre le fluide magique ? Peut-être, mais on les regardait surtout comme des savants. Le métier de magicien était généralement exercé par le prêtre-lecteur (cf. *supra*, p. 174) et par le médecin, donc par des savants, qui avaient la pratique des livres anciens. C'était là, en effet, qu'ils puisaient leur science ; il semble que celle-ci leur ait suffi, et qu'on n'ait pas exigé d'eux la jouissance d'un pouvoir surnaturel, auquel les Égyptiens croyaient sans doute, mais qu'ils faisaient étroitement dépendre de la science. Il peut sembler étrange de faire dépendre le pouvoir magique d'une science qui, sans lui, ne serait jamais née, mais une telle attitude, si illogique soit-elle au premier abord, peut s'expliquer assez facilement. Il ne faut pas oublier, en effet, que le monde, du plus grand des dieux créés au dernier des hommes, est, pour les Égyptiens, une société hiérarchisée qui participe, à des degrés divers, non seulement à l'essence divine ou au pouvoir créateur (cf. *supra*, p. 140-4), mais sans doute aussi à la force surnaturelle qui l'entoure. Chaque homme a donc, en soi, une puissance de réceptivité qui

facilite l'action magique. On s'explique mieux, ainsi, que le magicien se soit distingué des autres hommes, non pas par sa nature, mais par sa science : c'était, avant tout, un savant qui connaissait les « charmes » et qui était capable, par sa science, d'établir un courant entre la force surnaturelle, cachée dans la formule magique, et la réceptivité naturelle de l'homme. On faisait appel à la magie dans les circonstances les plus diverses de la vie. Chaque fois qu'on se trouvait en présence d'une difficulté qu'on ne pouvait vaincre par des moyens naturels, on cherchait à la circonvenir par un procédé magique. Sans entrer dans le détail des infinis développements de cette science, nous voudrions en donner, ici, les applications les plus courantes.

1. *Protection des corps.* — Il est humain de craindre la maladie et de chercher à s'en préserver. On utilisait pour cela les amulettes. L'industrie des amulettes fut, sans doute, une des plus prospères de l'Égypte, surtout à basse époque. On en fabriquait en bois, en bronze, en terre émaillée, en hématite, en cornaline, en jaspe, en feldspath et en d'autres pierres semi-précieuses. Les unes, grossièrement façonnées, étaient accessibles aux plus pauvres des Égyptiens ; les autres, qui étaient parfois de véritables petits chefs-d'œuvre, était réservées aux riches. Toutes, cependant, étaient chargées, croyait-on, de force magique, et chacune d'entre elles avait un rôle bien défini à remplir. Certaines reproduisaient des signes hiéroglyphiques exprimant des notions abstraites telles que : vie, force, prospérité, durée, stabilité, beauté, etc., qualités dont la jouissance semblait particulièrement souhaitable ; d'autres reproduisaient des statuettes divines : les dieux, en effet, possédaient, à un degré éminent, la force magique, et on croyait que leurs figurines conservaient quelque chose de cette puissance surnaturelle. Avec les amulettes, on faisait des colliers, des ceintures, des bracelets et des périscélides ; une simple corde nouée sept fois et munie de deux plaquettes sur lesquelles des formules magiques avaient été écrites, remplaçait parfois le collier d'amulettes.

Tous ces talismans créaient, autour du corps, un fluide protecteur qui préservait, sans doute, des maladies et des accidents, mais qui ne les supprimait pas. Quand un malheur arrivait, c'était encore à la magie qu'on avait recours : le médecin se confondait souvent avec le magicien, et bien des remèdes ne sont que des recettes magiques ; les « maisons de vie » (1) étaient à la fois des facultés de médecine et des séminaires de magiciens, et les livres de médecine, surtout à basse époque, tendent à devenir de simples recueils magiques. La maladie était souvent attribuée à l'influence de génies malfaisants, et, pour guérir un malade, on croyait qu'il suffisait de l'exorciser au moyen de formules magiques. Cette croyance est très nettement exprimée dans un livre du Moyen Empire où sont réunies différentes formules destinées à préserver l'enfant des nombreux dangers qui l'entourent : le magicien s'adresse aux mauvais génies, et cherche à les écarter par la supplication et par la menace. On craignait également beaucoup la vengeance des morts, et cette crainte est à l'origine de ces curieuses lettres aux morts dont il sera question plus bas (p. 231).

En dehors de la maladie, il existait un autre péril que les Égyptiens côtoyaient chaque jour, et qu'ils redoutaient au suprême degré, celui qui leur venait de la rencontre, toujours possible, de serpents, de scorpions, de crocodiles. Contre ce danger constant, la magie était une arme particulièrement efficace. On faisait volontiers appel aux dieux, car ceux-ci, lorsqu'ils avaient été sur terre, avaient eu à affronter de semblables périls (cf. *supra*, p. 43-4), et devaient, en conséquence, se montrer compatissants à l'égard des malheureux qui se trouvaient dans une détresse qu'ils avaient eux-mêmes éprouvée. L'influence des légendes divines sur les formules magiques s'affirme à mesure qu'on s'avance dans la basse époque ; elle est particulièrement nette dans les monuments désignés par Chabas,

(1) Pour plus de détails sur ces « maisons de vie » *(per ânkh)*, cf. GARDINER, *J. E. A.* XXIV (1938), p. 83-9 ; 157-79 et VOLTEN, *Demotische Traumdeutung*, Copenhague, 1942, p. 32-41.

qui les étudia le premier, sous le nom de « stèles d'Horus sur les crocodiles » (*Ä. Z.* 6 (1868) p. 99-106 ; cf. *infra*, p. 230-1). Il y a évidemment une grande différence entre les brèves formules des textes des Pyramides et les longs développements de la basse époque. C'est que la magie avait évolué : autrefois, comme l'a remarqué Moret (1), la force magique résidait dans la formule elle-même, qui provoquait seule la guérison ; plus tard, la formule n'a plus servi qu'à attirer, d'une façon magique, la protection de certains dieux auxquels revenait, dans le miracle, le rôle essentiel. Il ne convenait donc plus de commander, mais de prier, de menacer, mais de supplier. Cette évolution est parallèle à celle que nous constaterons dans la religion populaire : la piété personnelle, à partir du Nouvel Empire, a fait de constants progrès ; de plus en plus, l'homme se sent dépendant de la divinité, et, en conséquence, il s'adresse à elle avec confiance et prend, à son égard, une attitude presque exclusivement suppliante.

2. *Protection des affections.* — Les affaires de cœur ont toujours eu, pour les hommes, une importance considérable. Mais trop de drames passionnels ont prouvé que l'amour était une force mystérieuse, capricieuse, insaisissable. On pense bien que les magiciens se vantaient de réussir, là où les efforts purement humains avaient échoué. Les procédés qu'ils employaient n'étaient pas particulièrement originaux : philtres d'amour, envoûtement, rêves érotiques appartiennent en effet à la magie universelle. Nous n'en dirons donc que quelques mots. Il est probable qu'il existait de nombreux philtres d'amour ; chaque magicien se croyait obligé d'avoir sa recette. D'après les quelques renseignements qui sont parvenus jusqu'à nous, on peut affirmer que la plus grande fantaisie présidait à la composition des potions : il est difficile de comprendre, par exemple, pourquoi le sang de l'annulaire de la main gauche, ou le sang d'une tique prise sur un chien noir, avait, sur la femme dont

(1) *Horus sauveur*, ap. *R. H. R.* 72 (1915), p. 283 et seq.

on désirait se faire aimer, la plus heureuse influence. Mais lorsque cette femme aimait un autre homme, il fallait, avant de gagner ses bonnes grâces, la détacher du premier objet de son amour. Pour cela, on avait recours à l'envoûtement (cf. *infra*) : on pratiquait des actes de sorcellerie sur une figurine, faite à l'image du rival, puis, lorsque la brouille escomptée s'était produite entre les deux amants, on fabriquait un philtre d'amour, ou encore, au moyen de formules magiques, on cherchait à provoquer, chez la femme aimée, des rêves érotiques, dans lesquels le soupirant apparaissait sous un aspect si favorable que la dormeuse se sentait irrésistiblement conquise par lui. On ignore le succès de telles machinations ; on sait pourtant qu'elles étaient très répandues et très anciennes ; en effet, on a relevé sur un sarcophage du Moyen Empire, dans le texte connu sous le nom de « Livre des deux Chemins » (cf. *supra*, p. 91-3), une formule dont la simple récitation suffisait à gagner l'amour d'une femme.

3. *Satisfaction des ambitions.* — L'homme trouve, dans la satisfaction de ses ambitions, une des joies les plus profondes de son existence. Aussi éprouve-t-il le vif désir de parvenir à une haute situation et de s'y maintenir lorsqu'il y est arrivé ; il trouve, dans ce désir, un grand stimulant à son activité, une des raisons essentielles de vivre. Malheureusement, les mérites qu'il s'attribue volontiers ne sont pas toujours reconnus par ceux qui l'entourent, et nul n'est certain de sortir victorieux de l'âpre lutte pour la vie, de l'emporter sur les ambitions parallèles de rivaux parfois puissants. Dans cette lutte, il ne s'agit plus de vaincre de mystérieux génies, ni de dangereux animaux, mais un être humain, que l'on considère, à tort ou à raison, comme un ennemi. La magie offre à l'homme qui se croit persécuté un puissant secours. C'est surtout à la pratique de l'envoûtement que l'on fait appel en de semblables circonstances. Ce procédé magique repose sur la loi d'après laquelle il existe, entre l'image et l'être qu'elle représente, une certaine « sympathie ». Le magicien, pour tenir en son pouvoir

son ennemi, fait de celui-ci une grossière figurine en cire ou en argile ; dès lors, il peut prononcer contre lui des incantations qui le mettront nécessairement dans un complet état d'infériorité. Pour qu'il n'y eût aucune erreur sur la personne, il inscrivait sur la figurine le nom de l'ennemi qu'elle était censée représenter et, souvent aussi, celui de ses parents. Le nom jouait, dans la magie, un rôle de tout premier plan : il contenait, croyait-on, la personnalité de l'homme et pouvait, en de certains cas, remplacer, à lui seul, une figurine magique. Le magicien est un homme qui connaît les noms : il connaît ceux des hommes qu'il veut atteindre, mais il connaît aussi et surtout le nom véritable de chacun des dieux (1). C'est là le secret de sa puissance. Quoi qu'il en fût, et pour revenir à nos figurines magiques, le procédé de l'envoûtement était très répandu dans l'Égypte ancienne, et se pratiquait dans toutes les classes sociales. Le roi lui-même ne dédaignait pas d'y recourir. Il avait parfois à se défendre contre de telles pratiques, mais il s'en servait aussi contre ses ennemis. Le Musée de Berlin possède un lot d'ostraca, en terre cuite rouge, sur lesquels avaient été écrites des formules de malédiction contre tous les ennemis supposés d'un souverain dont le nom n'est pas mentionné, mais qui vivait, selon toute vraisemblance à la fin de la XIIe Dynastie. Ces ennemis sont nommément désignés : il s'agit, non seulement d'Égyptiens, mais aussi d'Asiatiques, de Libyens et de Nubiens (2). Le Moyen Empire nous a fourni d'autres formules de malédiction, écrites à l'encre rouge sur des figurines grossières, représentant des prisonniers à genoux, les bras liés derrière le dos. Ces figurines, qui sont un peu postérieures aux tessons de Berlin, sont conservées au Musée du Caire et surtout au Musée du Cinquantenaire, à Bruxelles. Elles sont couvertes d'inscriptions conçues tout à fait dans le même

(1) Cf. *supra*, p. 43-4, la légende de Rē' et d'Isis.

(2) Ces textes avaient sans doute été écrits sur des fragments de vases intentionnellement cassés. Le rite du bris des vases rouges, que nous avons déjà rencontré dans le culte funéraire et dans le culte divin (cf. *supra*, p. 114), était donc également accompli en faveur du roi.

esprit que celles des ostraca de Berlin. Comme ceux-ci, elles nous apportent de précieux renseignements ethniques et géographiques, et nous montrent à quel point s'était développé, à cette époque, l'art de l'envoûtement. Le magicien, semble-t-il, prononçait, sur ces figurines, des formules destinées à rendre inoffensifs les ennemis dont elles tenaient la place ; après quoi, on les enterrait rituellement ; quelques-unes d'entre elles ont même été retrouvées dans de petits cercueils d'argile. Le roi, par cette mort magique de ses ennemis, se croyait sans doute délivré des perpétuelles menaces qui l'entouraient. Ce procédé s'est maintenu jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne. A basse époque, on fabriquait encore de petites figurines représentant les ennemis du roi ; pour rendre ceux-ci inoffensifs, on scellait leurs membres, et on les conduisait au supplice, après avoir pris soin de noter, sur une feuille de papyrus dont on couvrait la statuette, le nom du supplicié et celui de ses parents.

On pense bien que l'Égyptien, entouré comme il croyait l'être, de forces magiques, était naturellement enclin à la superstition. La littérature égyptienne nous en a conservé des preuves. Il existait, en effet, des calendriers des jours fastes et néfastes. Les jours de l'année étaient répartis en trois catégories, les jours heureux, les jours malheureux et les jours à demi favorables. Le choix n'était pas arbitraire ; il était fondé sur un relevé parallèle des principaux épisodes des légendes divines, dressés par ordre de dates ; selon que ces épisodes avaient été heureux, malheureux ou neutres, les jours où ils étaient censés s'être déroulés devenaient, eux-mêmes, heureux, malheureux ou neutres. Les Égyptiens devaient tenir compte de ce calendrier, chaque fois qu'ils avaient à accomplir une démarche ou une négociation. Ils croyaient également que les songes leur étaient envoyés pour leur donner de précieuses indications sur l'avenir. L'histoire de Joseph est trop connue pour qu'il soit utile de la rappeler. Les documents égyptiens relatifs à l'interprétation des songes datent presque tous de l'époque grecque. Cet art

existait, cependant, dès le Nouvel Empire, et on connaît, de cette époque, un curieux ouvrage, récemment publié, où l'on trouve une interprétation savante et précise d'une importante série de songes.

II. — *La Religion populaire*

1. *A haute époque.* — En règle générale, c'est dans le malheur que l'homme se tourne le plus volontiers vers les êtres en qui il reconnaît une certaine supériorité. L'Égyptien, lui aussi, a connu ce besoin ; il n'a pas toujours eu recours à la magie, mais s'adresse parfois avec confiance, en dehors de tout esprit de ruse, à ceux dont il croit pouvoir escompter une aide efficace. Quels sont ces êtres qu'il juge favorables ? A l'origine, c'étaient sans doute les dieux locaux ; ceux-ci, qui régnaient sur un territoire peu étendu, se trouvaient, en effet, tout proches de leurs fidèles, et, par là même, étaient naturellement portés à leur venir en aide. L'évolution politique de l'Égypte fit perdre aux dieux locaux leur rôle officiel, mais ne supprima pas l'influence religieuse qu'ils avaient acquise dans leurs districts respectifs. Chaque fois que l'armature politique de la religion officielle sombrait dans l'anarchie, les différents cultes locaux retrouvaient leur force primitive : c'est la meilleure preuve qu'ils n'avaient jamais disparu. Nous ne savons malheureusement pas sous quelle forme se manifestaient, aux plus anciens temps, les croyances populaires. L'absence presque totale de documents n'implique pas, cependant, l'absence de toute piété personnelle. Tout au plus indique-t-elle que les petites gens n'avaient pas alors la possibilité matérielle d'exprimer, sur des « monuments d'éternité », les sentiments de confiance qu'ils nourrissaient à l'égard de leurs dieux. Les inscriptions de cette époque, qui sont parvenues jusqu'à nous, émanent toutes de personnages haut placés qui se croyaient obligés, par leur rôle officiel, de respecter, dans la rédaction de leurs stèles funéraires, le caractère conventionnel de la religion d'État ; peut-être étaient-ils

gênés, également, par le côté trop exclusivement social de la plus ancienne civilisation (cf. *infra*, n. 1). On ne trouve guère un reflet de l'âme populaire que dans quelques lettres adressées par d'humbles victimes du sort à certains de leurs morts (cf. *infra*, p. 231). Et pourtant, vers la même époque, les Égyptiens se tournaient déjà vers leurs dieux : c'était à Osiris et à Rēʿ que la piété populaire s'adressait le plus volontiers. Les stèles abydéniennes, consacrées au dieu des morts, sont malheureusement décevantes : on n'y découvre, en effet, aucun accent personnel, mais des formules stéréotypées, qu'on retrouve, mot pour mot, sur de nombreux monuments contemporains. Cependant, il est indéniable que les Égyptiens éprouvaient pour Osiris, dont la légende les avait touchés, une affection toute particulière. C'est peut-être dans la participation du peuple aux mystères osiriens (cf. *supra*, p. 187-9) que l'on trouve la plus pure expression de l'amour que les Égyptiens avaient voué à Osiris. Il ne faut pas oublier que la civilisation égyptienne a un caractère social très net : les habitants de la vallée du Nil étaient, avant tout, anti-individualistes (1), et s'épanouissaient plus librement en société que dans la solitude ; la piété personnelle a existé de tout temps, mais ne s'est vraiment manifestée que relativement tard, à un stade plus évolué de la civilisation. A partir de la fin de l'Ancien Empire, on trouve, cependant, chez certains esprits élevés, une conception morale assez pure, qui s'accompagne, tout naturellement, d'une touchante confiance en l'impartialité du juge suprême, de celui qu'on appelait le dieu grand et qui n'était autre que Rēʿ. Nous avons étudié (p. 134-6) l'évolution de ce sentiment moral, qui se rattache à la piété populaire par son caractère de confiance spontanée, mais qui s'en distingue par le caractère d'exception dont il est marqué. En dépit de cette différence importante, il convenait de rappeler ici cette tendance spirituelle de l'élite égyptienne.

(1) C'est la thèse soutenue par WOLF dans son ouvrage *Individuum und Gemeinschaft, in der ägyptischen Kultur*, Glückstadt, 1935 (Leipziger äg. Studien 1).

2. *Au Nouvel Empire.* — C'est surtout à partir du règne de Thoutmosis IV que l'on constate un changement notable dans l'expression de la piété populaire. Cette évolution est sans doute parallèle à celle que nous avons relevée dans la religion d'État (cf. *supra*, p. 150-1). Son résultat fut de transformer les rapports qui unissaient les divinités aux fidèles, en d'autres termes, de rapprocher le créateur des créatures. Amon est devenu le protecteur des hommes, leur soutien, le berger, qui veille sur son troupeau et qui s'empresse d'accourir au secours de celui qui l'appelle. A cette humanisation du dieu correspond, chez l'homme, une plus grande confiance en l'être divin, le sentiment intime qu'il dépend étroitement de lui. Il y a, évidemment, une grande différence entre ce dieu bienveillant et l'être mystérieux et redoutable qu'on apaisait jadis par d'humbles prières et par de généreuses offrandes. Cette transformation, qu'on est tenté d'attribuer à l'influence des religions sémitiques, fut particulièrement bien accueillie par le peuple. Amon, en effet, protégeait le pauvre comme le riche, et défendait le bon droit des petites gens contre l'injustice des puissants. Tel était l'état d'esprit quand se produisit ce qu'on a appelé la révolution amarnienne, et qui n'était, en réalité, que le terme logique de l'évolution dont il vient d'être question. La religion fondée par Akhnaton exaltait, avant tout, comme nous l'avons vu (p. 162), l'amour de la nature, la joie, la spontanéité, la familiarité et la sincérité. L'hymne à Aton, qui renferme l'essentiel de la doctrine amarnienne, célèbre, dans la joie, les bienfaits gratuits du créateur, mais n'établit, entre celui-ci et ses créatures, aucune relation directe. Sans doute les hommes possèdent-ils, en eux, une parcelle du dieu, et constituent-ils, par leur existence même, sa vivante louange, mais ce dieu, il ne le connaissent pas ; entre lui et eux, il existe un intermédiaire nécessaire, le roi. Cette doctrine, on doit l'avouer, n'était pas faite pour développer la piété personnelle, pour créer, entre l'homme et son dieu, une familiarité confiante. Cependant, elle n'a pas réussi à enrayer les progrès de ce besoin

d'intimité que ressentaient les Égyptiens à cette époque ; peut-être même les a-t-elle favorisés, involontairement, en inculquant aux partisans de ce progrès un idéal de vie plus libre et plus familier. C'était un jeu, en effet, de transposer, sur le plan religieux, les qualités qu'on s'était habitué à développer dans la vie.

Quoi qu'il en soit, la période qui suivit le retour à l'orthodoxie peut être considérée comme le triomphe de la piété personnelle en Égypte. Dans les prières qu'ils adressent à leurs dieux, les fidèles trouvent des accents touchants, qui marquent bien la tendre confiance qu'ils mettaient en eux ; c'est qu'ils sont persuadés que les dieux s'occupent d'eux, et qu'ils veillent jalousement sur leurs intérêts. Dans la détresse, les petites gens font appel à la justice divine, avec la certitude que leur bon droit sera reconnu. Mais la nature objective et concrète de l'Égyptien le poussait à rechercher une certitude, non pas seulement morale et intime, mais matérielle et extérieure ; il désirait connaître la volonté du dieu et être justifié avec éclat aux yeux de tous ses détracteurs éventuels ; pour cela, il avait volontiers recours à l'oracle (cf. *infra*, p. 231-2). En outre, nous verrons (p. 232-3) que l'Égyptien, à cette époque, sait, à l'occasion, se reconnaître coupable, et admettre la maladie comme un juste châtiment que le dieu lui inflige à cause de ses péchés. Une telle religion populaire se développait, non pas autour des grands temples, mais autour de petits sanctuaires que se construisaient les gens du peuple, et où ils honoraient, soit les grands dieux, mais sous une forme plus humaine (cf. *infra*, p. 231-2) que dans les temples, soit, surtout, des divinités familières dont il convient de dire quelques mots. C'était surtout dans des cas bien définis que les Égyptiens avaient recours à elle : les paysans, pour obtenir une bonne récolte, s'adressaient avec confiance au dieu de l'inondation, Hâpi, à la déesse Sékhet, qui personnifiait la campagne fertile, ou, encore, à Népri, le dieu du grain et à Rennout (Ernoutet), qui présidait aux moissons ; les femmes enceintes honoraient un groupe de déesses qui jouaient un rôle

important dans les naissances : Héket, la déesse à tête de grenouille, épouse de Chnoum d'Antinoé, Meskhénet qui présidait aux accouchements, et, enfin, les sept Hathors, sortes de fées qui fixaient la destinée de l'enfant ; les fileuses et les tisseurs imploraient la protection de Taït, déesse du tissage. Cependant, aucune de ces divinités ne jouissait d'une popularité comparable à celle de Bès et de Touéris, génies familiers qui étaient considérés comme les protecteurs de la maison. Bès était représenté sous la forme d'un nain grotesque à barbe hirsute, dont l'aspect prêtait au rire ou à l'effroi ; il avait la langue pendante, le torse démesurément développé, les bras courts, les jambes torses, et portait une queue de léopard ; Touéris avait un corps d'hippopotame, une tête de crocodile, des pieds de lion et des bras humains ; elle tenait devant elle la natte de papyrus dont se servaient les pâtres pour s'abriter, et qui était devenue un symbole de protection. Tous deux figuraient déjà, au milieu d'animaux hybrides et de signes étranges, sur les bâtons magiques du Moyen Empire dont la signification exacte n'est pas encore élucidée, mais qui servaient, semble-t-il, à écarter de leurs possesseurs les ennemis qui pouvaient éventuellement les menacer. Bès et Touéris ont conservé ce rôle protecteur : ils écartaient de la maison les malfaiteurs et les mauvais génies. Touéris protégeait particulièrement les femmes enceintes ; quant à Bès, il était souvent considéré comme le protecteur du sommeil, mais il était aussi le dieu de la joie, de la danse et de la toilette ; certaines danseuses, pour honorer celui qu'elles considéraient comme leur patron, portaient sur les cuisses un tatouage représentant la silhouette du dieu Bès. Dans toutes ces manifestations, on doit convenir que la piété populaire confinait à la magie. Signalons aussi le rôle protecteur du dieu de This, Onouris. On le représentait debout sur un char, perçant de sa lance des animaux sauvages. On l'appelait « le Sauveur » et les petites stèles qui portaient son image, peuvent être considérées comme le prototype des stèles d'Horus sur les crocodiles (cf. *infra*, p. 230-1).

On ne saurait terminer cette énumération sans mentionner le développement considérable des cultes étrangers dans l'Égypte du Nouvel Empire. L'importation des dieux étrangers est une conséquence directe de la politique de conquête, qui avait favorisé l'immigration des Asiatiques. Ces dieux, exclusivement honorés, à l'origine, par les étrangers, furent rapidement adoptés par les Égyptiens, qui les assimilèrent, parfois, à certaines de leurs propres divinités. Nous donnerons ici quelques détails sur les principaux de ces dieux. Réshep est, avant tout, un dieu guerrier, qu'on représente armé d'une lance et d'un bouclier ; il est coiffé de la couronne de Haute-Égypte, ornée, par devant, de deux cornes et, par derrière, d'un long ruban qui flotte sur le dos ; d'autres rubans garnissent sa tunique. On l'identifiait à Seth, le dieu du Delta oriental (cf. *supra*, p. 149). Kadesh, sa parèdre, est une déesse aimable, assez proche d'Hathor, avec laquelle, d'ailleurs, elle se confond généralement. Elle est parfois représentée debout sur un lion, tenant dans ses mains des fleurs et des serpents. Comme Onouris et comme Horus, on l'invoque pour écarter les animaux nuisibles. Ba'al, dont le culte était très florissant au Nouvel Empire, est le dieu de l'orage et de la tempête ; comme tel, il est identifié à Seth. Son caractère tourmenté et la furie, qui l'anime ordinairement, le prédisposaient à devenir un dieu guerrier ; dans les batailles, lorsque le roi se lance dans la mêlée en poussant son cri de guerre, il est volontiers comparé à Ba'al. Anat et Astarté étaient, elles aussi, considérées comme des déesses de la guerre. Astarté était parfois représentée à cheval, brandissant les armes du combat. Toutes deux assistaient le roi quand il partait à l'assaut. Dans le conte d'Horus et de Seth, elles sont attribuées, par décision du tribunal divin, à Seth, en compensation du dommage qu'il avait subi. Ce qui vient d'être dit montre que les dieux étrangers n'étaient pas seulement adorés par le peuple, mais aussi par le roi. Les conquérants du Nouvel Empire avaient adopté, par politique sans doute, les dieux des peuples qu'ils avaient vaincus. Ils étaient désireux, semble-t-il, de montrer

que les dieux étrangers eux-mêmes étaient contraints de servir leur propre gloire. Favorisés à la fois par la cour et par l'influence des cercles asiatiques d'Égypte, il était naturel que ces dieux eussent reçu, assez rapidement, des milieux populaires, leurs lettres de naturalisation. En outre, ils avaient, pour eux, l'attrait de la nouveauté, et, par là même, n'étaient pas revêtus, comme les dieux indigènes, de ce caractère majestueux qui, trop souvent, écartait de ceux-ci les petites gens.

3. *A basse époque.* — Peut-être le développement extraordinaire de la piété populaire, à la basse époque, est-il dû, en grande partie, à la forme nouvelle que la théologie avait prise sous l'influence des prêtres : les dogmes anciens, revus, commentés et interprétés par des théologiens, incapables de créer, étaient devenus complètement incompréhensibles pour les profanes ; les prêtres, en confondant la complication de l'esprit avec l'esprit créateur, avaient rejeté le peuple dans la recherche de pratiques plus simples. Les formules magiques, qui jouissaient, à cette époque, de la faveur croissante du peuple, ne sauraient passer pour des manifestations limpides de l'esprit, mais elles avaient l'avantage d'être accompagnées d'un mode d'emploi clair qui satisfaisait entièrement les humbles. Ceux-ci, pour ne citer qu'un exemple, ne comprenaient pas très bien pourquoi les amulettes étaient chargées d'une puissance protectrice particulièrement efficace, mais, ces amulettes, ils les voyaient, ils savaient comment il convenait de s'en servir, et, par là même, ils leur avaient accordé toute leur confiance. En revanche, lorsqu'ils entendaient exposer les spéculations abstraites des théologiens, ils n'y trouvaient plus rien qui accrochât leur esprit, rien à quoi pût s'attacher leur cœur, ou leur intelligence. Les prêtres, par leur attitude distante, avaient perdu la plus grande partie de leur influence sur les fidèles ; ils les avaient, en quelque sorte, abandonnés à leurs tendances naturelles, et on sait que celles-ci, depuis les plus anciens temps, les portaient au culte des dieux locaux. Ainsi s'expliquent les innombrables statuettes

divines qui ont été trouvées au cours des fouilles, et qui sont autant d'humbles témoignages d'affection, de piété et de confiance des petites gens envers leurs dieux locaux. Ajoutons que l'instabilité politique des derniers temps, conséquence du morcellement du pouvoir et des invasions étrangères, avait, en supprimant le puissant élément d'unification que constituait la religion d'État, favorisé, elle aussi, le développement de la piété locale. Les fidèles construisaient souvent leurs maisons dans le voisinage des temples et adressaient volontiers à la divinité locale de touchantes prières, analogues à celle qu'avait composée, en l'honneur de Ptah, un habitant de Memphis : « Je t'ai enfermé dans mon cœur, et mon cœur est rempli de ton amour comme un champ est plein de boutons de fleurs. J'ai placé ma maison à côté de ton temple, comme un serviteur qui honore son maître. » On sent très bien, que, pour lui, Ptah n'est pas le puissant dieu officiel des Dynasties memphites, ni le glorieux démiurge que nous a fait connaître la stèle de Shabaka, mais un dieu familier, tout disposé à rendre, en échange de l'amour qu'on lui témoigne, la bienveillante protection qu'on attend de lui.

La piété populaire ne s'adresse pas exclusivement aux dieux locaux, mais aussi à des génies domestiques et à des demi-dieux. Il a déjà été question de Bès et de Touéris : leur culte, déjà si prospère au Nouvel Empire, s'était encore développé à la basse époque. L'aspect de Touéris n'a pas changé, mais sa protection semble recherchée par un nombre croissant de fidèles. Bès est toujours le dieu grotesque qui fait rire et le génie hideux qui fait peur. Dieu de la joie, il danse, en s'accompagnant d'une lyre ou d'un tambourin ; dans ce rôle, on lui donne souvent une parèdre, d'aspect également grotesque, que les Égyptiens avaient nommée Béset. Dieu protecteur, il est armé d'un bouclier et brandit, dans un geste plus comique que menaçant, des couteaux ou un glaive. Sa popularité était très grande, si on en juge par des innombrables figurines qui nous ont conservé son image. Un autre génie monstrueux se parta-

geait avec Bès les faveurs populaires : il s'agit de Ptah patèque. Les patèques étaient les images de pygmées que les Phéniciens peignaient sur leurs bateaux. Les renseignements que nous donne sur eux Hérodote (1) ne sont que partiellement exacts. La statue de culte de Ptah ne pouvait pas être, comme Hérodote paraît le croire, un patèque. Il n'en reste pas moins vrai que la forme grotesque de Ptah a joué un grand rôle dans la religion populaire, et les amulettes qui la reproduisent ne se comptent plus. Ptah patèque est un nain difforme, à ventre ballonné, à jambes arquées et à crâne démesurément aplati, généralement orné d'un scarabée. Son aspect monstrueux le prédisposait, dans l'esprit des Égyptiens, à écarter les génies malfaisants et, en particulier, les animaux nuisibles ; aussi le représentait-on volontiers, comme Horus, debout sur un crocodile, flanqué parfois d'Isis et de Nephthys, et portant sur chaque épaule un Horus, figuré sous la forme d'un faucon. Ailleurs, il présente une tête d'animal, une queue d'oiseau et porte les coiffures les plus variées : il est alors un panthée, c'est-à-dire qu'il réunit en lui les attributs de plusieurs dieux, qu'il augmente, ainsi, dans de notables proportions, l'efficacité de sa puissance protectrice.

Une telle croyance relève plus de la magie que de la religion, mais elle est si représentative de l'état d'esprit populaire, à cette époque, qu'on ne saurait la passer sous silence. Le syncrétisme était devenu si naturel aux Égyptiens qu'il leur semblait parfaitement logique d'adresser leurs supplications, non pas successivement aux différents dieux auxquels ils avaient donné leur confiance, mais simultanément à ces mêmes dieux, fondus en une seule divinité de caractère nécessairement hybride. Ce caractère hybride

(1) III, 37 : « Avec la même impiété, il *(Cambyse)* pénétra aussi dans le sanctuaire d'Héphaistos *(Plath)* et rit beaucoup de sa statue. Il faut dire que cette statue d'Héphaistos est tout à fait pareille aux patèques de Phénicie, que les Phéniciens emportent dans leurs voyages à la proue de leurs trières ; pour qui n'a pas vu de patèques, je donnerai cette indication : c'est l'image d'un pygmée. » La traduction de ce passage est celle de LEGRAND dans la collection Budé III, p. 65.

rend difficile tout essai de description générale. Disons simplement que, en dehors de Ptah patèque, les dieux-supports généralement choisis étaient Amon et Horus. C'est surtout dans la coiffure, particulièrement chargée et développée, qu'on trouve les attributs des principales divinités associées, celles-ci variant au gré de la fantaisie individuelle. Amon est généralement bicéphale, réunissant une tête de bélier à une tête de chacal ; Horus se présente, le plus souvent, sous la forme d'un Bès ithyphallique, doté de quatre bras et de quatre ailes. Ces statuettes de panthées étaient de véritables talismans, particulièrement efficaces contre les morsures des animaux nuisibles.

Dans le retour aux cultes locaux comme dans l'adoption de génies familiers, on relève, chez les fidèles, un constant souci de rapprocher d'eux la divinité ; ils éprouvaient, semble-t-il, un besoin d'intimité qui les poussait à humaniser, en quelque sorte, la nature divine pour combler, en partie, le large fossé qui les séparait de leurs dieux. Peut-être ce même souci est-il à l'origine de la dévotion que les Égyptiens témoignaient, à la basse époque, à deux êtres humains qui, après avoir exercé, sur terre, de hautes fonctions, historiquement attestées, furent entourées d'une telle renommée de sagesse qu'ils finirent par être considérés comme des dieux. L'un d'entre eux, Amenhotep, fils de Hapou, avait été l'architecte d'Aménophis III. Ce roi lui avait fait élever un temple funéraire grandiose, non loin de son propre temple, dans le voisinage de Médinet Habou. Ce temple, véritablement royal par sa disposition et par ses dimensions, fut, à la basse époque, le centre d'un pèlerinage célèbre, et son possesseur fut, dès lors, regardé comme un dieu. La fortune d'Imhotep (Imouthès), conseiller et architecte de Djéser, fut encore plus brillante. Sa réputation de sagesse était déjà bien établie au Moyen Empire, mais ce ne fut guère qu'à la fin de l'époque saïte qu'il fut divinisé. Cependant, on le représentait toujours comme un simple mortel ; ses nombreuses figurines nous le montrent assis, vêtu d'une longue

jupe, le crâne rasé, et tenant sur ses genoux un papyrus déroulé sur lequel il se penche attentivement. On lui attribue même une généalogie divine : il passait en effet pour le fils de Ptah (Héphaistos) et d'une femme appelée Khrotionekh. Manéthon, dans sa chronique, nous dit à son sujet : « à cause de sa science médicale, il est considéré par les Égyptiens comme Esculape (1) ; c'est lui qui a trouvé (2) le procédé de la pierre taillée pour la construction des monuments, et il s'est également adonné aux lettres ». On ne peut nier ses talents d'architecte, attestés par la pyramide à degrés et par le magnifique temple funéraire de Djéser, ni ses aptitudes aux lettres, déjà célébrées au Moyen Empire, mais on est moins renseigné sur ses connaissances médicales. Cependant, il est certain qu'il passait, à basse époque, pour un dieu guérisseur. Il existait même un livre où se trouvaient racontés ses miracles (3). Son sanctuaire principal, l'Asklépiéion des Grecs, se trouvait dans la nécropole memphite, non loin du Sérapéum. S'élevait-il à l'endroit de son ancienne tombe ? On aurait été tenté de l'admettre, si un texte du Moyen Empire ne nous avait pas apporté l'assurance qu'on avait perdu la trace de sa tombe à cette époque (4) ; il est vrai que cette même tombe avait pu être retrouvée par la suite, mais nous n'en avons aucune certitude. A Thèbes, on honorait, à la même époque, un homme divinisé, Téos, qu'on appelait aussi « l'ibis », d'où son nom grécisé de Tééphibis ; ce Téos avait été identifié à Thot (Hermès) d'Ashmounein (Hermopolis), et jouait un grand rôle dans la littérature hermétique. Enfin il est possible que le nom de Néferhotep, qui est généralement adjoint, à partir du Nouvel Empire, à celui de Khonsou, ait été celui d'un célèbre médecin divinisé, qui aurait été identifié au dieu guérisseur Khonsou. On

(1) Ou plutôt il jouait, chez les Égyptiens, le rôle qu'Esculape jouait chez les Grecs.
(2) « Diffusé » serait plus exact ; l'art de la pierre de taille existait avant la IIIe Dynastie.
(3) Cf. Erman, *Religion*, p. 458-9.
(4) Il s'agit du chant du harpiste de la maison du roi Antef (cf. *supra*, p. 128).

sait qu'une stèle (1), datée du régne de Ramsès II, mais qui est certainement beaucoup plus récente, bien que le document original qui l'a inspiré puisse effectivement remonter au Nouvel Empire, raconte comment Khonsou-Néferhotep envoya, après lui avoir communiqué sa force guérisseuse, le « petit Khonsou qui gouverne à Thèbes » (2) à Bakhtan pour y guérir la princesse de ce lieu, qui se trouvait en danger de mort (3).

A l'époque grecque, les cultes secrets se développèrent beaucoup ; nous avons déjà parlé (p. 164) des mystères isiaques. Il convient d'ajouter que certains dieux étrangers, en particulier « la grande mère », Adonis et Mithra, avaient leurs groupes de fidèles, qui célébraient périodiquement des mystères en leur honneur.

Les différentes dévotions que nous venons de passer rapidement en revue, quelque caractéristiques qu'elles fussent de la religion populaire de cette époque, n'offraient pas aux imaginations simples le réconfort que semble leur avoir apporté le culte des animaux sacrés. Il faut évidemment voir dans ces pratiques une conséquence de la renaissance de la religion locale : on avait tendance à honorer les divinités locales, non seulement sous leur aspect anthropomorphique, mais aussi, quand il y avait lieu, sous leur forme animale. Il ne semble pas, toutefois, que cet usage, qui remonte aux plus anciens temps, n'ait été repris qu'à la basse époque ; il n'avait sans doute jamais disparu de la vie religieuse, et s'était simplement développé, dès que les grands courants religieux eurent été taris. Les animaux sacrés étaient extrêmement nombreux (on en a compté près de quarante espèces). On sait, d'autre part, combien ce culte avait frappé Hérodote. Ce qu'il nous en dit (II, 65 et seq. ; II, 90) n'est peut-être pas toujours conforme

(1) Bibliographie : TRESSON, *Revue Biblique*, 42 (1933), p. 57-78, et POSENER, *B. I. F. A. O.* 34 (1934), p. 75-81.
(2) C'était une statue guérisseuse.
(3) Sur Isi et Héka-ib, cf. *infra*, p. 229.

à la réalité, mais, à travers ses exagérations, on devine un fond de vérité que viennent confirmer, d'ailleurs, les découvertes archéologiques. Il n'est pas sûr qu'on ait puni de mort, ou d'une amende élevée, le meurtre volontaire ou involontaire d'un animal appartenant à l'espèce sacrée, mais il est certain qu'on honorait particulièrement tous les individus de cette espèce, qu'on les momifiait, après leur mort, et qu'on les ensevelissait décemment dans une sépulture commune. Le cimetière des ibis du nome hermopolitain, récemment mis au jour, et aussi les innombrables momies d'animaux conservés dans les Musées, nous en apportent la preuve irréfutable. Mais il ne s'agissait là que d'un culte funéraire. Le culte véritable s'adressait à un seul animal, revêtu de signes spéciaux qui l'avaient fait reconnaître comme un dieu. Cet animal avait un sanctuaire dans le temple local et recevait de grands honneurs. Nous n'avons pas les mêmes précisions sur tous les animaux sacrés, mais il est probable que les mêmes principes, que nous étudierons plus bas (p. 233-7), à propos du taureau, régissait les différents cultes locaux.

La magie d'une part, et, d'autre part, le retour aux traditions anciennes, constituent certainement les deux caractères dominants de la religion égyptienne aux derniers siècles de son histoire ; profanes et théologiens cherchaient, dans le passé, leurs raisons de croire, mais, sur ces raisons mêmes, ils cessaient de s'accorder : le fossé, qui séparait la religion populaire de la religion savante, s'élargit, à cette époque, dans de fortes proportions, en dépit des efforts que firent, çà et là, les prêtres pour reconquérir les faveurs populaires. Cependant certains esprits élevés, que ne satisfaisaient ni les pratiques trop humaines du peuple, ni les sèches spéculations des théologiens, s'étaient réfugiés, comme aux anciens temps, dans une conception plus spirituelle de l'existence. D'après eux, l'homme devait, avant tout, se montrer pieux, doux, charitable et juste. Voici, par exemple, quelques-uns des principes que le scribe Amenemōpe recommandait à son fils : « La langue de l'homme, c'est le

gouvernail du bateau, et le maître universel est son pilote (XX, 5-6) ; ne dis pas : « je suis sans péché » .. ; personne n'est parfait dans la main de Dieu, car, devant lui, il n'est rien qui ne soit défectueux (XIX, 18 et seq.) ; celui qui se met en colère dans le temple est comme un arbre qui a poussé dans la forêt : en un instant, il perd ses branches et trouve sa fin dans ... (?) ; il est emporté loin de son lieu d'origine, et la flamme est son tombeau. Au contraire, celui qui sait se taire dans le temple est comme un arbre qui pousse dans un jardin ; il devient vert, et double le nombre de ses fruits ; il s'élève devant son maître ; ses fruits sont sucrés, son ombre est agréable, et il trouve sa fin dans le jardin (VI, 1-12) ; un boisseau que Dieu te donne vaut mieux que cinq mille boisseaux injustement acquis (VIII, 19) ; la pauvreté, dans la main de Dieu, est préférable à la richesse d'un grenier, et les pains, quand le cœur est content, sont bien meilleurs que la richesse au milieu des soucis (IX, 5 et seq.) ; ne recherche pas la richesse ..., car chaque homme a son heure fixée par le destin (IX, 10-3) ; tiens ta langue éloignée des mauvaises paroles, et tu seras aimé des hommes (X, 21-XI, 1). » Pétosiris qui fut, au début de l'époque ptolémaïque, le restaurateur de la religion dans le nome hermopolitain, exprime des sentiments d'une égale élévation d'esprit : « l'Amentit (1) est la demeure de qui est sans péché : heureux l'homme qui y arrive ! Personne n'y parvient, sinon celui dont le cœur est exact à pratiquer l'équité. Là, pas de distinction entre le pauvre et le riche, sinon (en faveur de qui) est trouvé sans péché, quand la balance et le poids sont devant le Seigneur de l'éternité ; (là), personne qui soit exempt (d'entendre) prononcer son verdict, quand Thot-Cynocéphale, (assis) sur <son> trône, (se dispose à) juger tout homme d'après ce qu'il a fait sur terre (81, 16 et seq.) ; celui dont le cœur est ferme sur la voie de Dieu, affermie est son existence sur la terre (62, 2) ; elle est bonne la route de celui qui est fidèle à Dieu ; c'est un béni celui que son

(1) C'est-à-dire le royaume des morts. Ces extraits sont cités d'après LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétosiris.*

cœur dirige vers elle. Je vous dirai ce qui m'est advenu, je ferai que vous soyez informés des volontés de Dieu ; je ferai que vous pénétriez dans la connaissance de son esprit. Si je suis arrivé ici, à la ville d'éternité, c'est que j'ai fait le bien sur la terre, et que mon cœur s'est complu sur le chemin de Dieu, depuis mon enfance jusqu'à ce jour ; toute la nuit, l'esprit de Dieu était dans mon âme, et dès l'aube, je faisais ce qu'Il aimait... ; je n'ai pas frayé avec ceux qui ignoraient l'esprit de Dieu (116, 4-5) ». Venant à la fin d'un paragraphe consacré aux dernières et si décevantes pratiques d'une religion expirante, la sérénité et l'élévation de ces textes, si étroitement apparentés aux livres sapientiaux de la Bible, font l'effet d'une eau fraîche, après la traversée du désert. Les efforts combinés des magiciens et des savants n'avaient pas réussi à étouffer, dans la conscience populaire, les notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'égalité des hommes devant Dieu, et c'est avec satisfaction qu'on voit percer, à travers la nuit d'un formalisme désséchant, la chaude lueur de ces beaux préceptes qui se rattachent si étroitement aux décrets de la morale universelle.

NOTES

I. — On trouvera la bibliographie dans Pratt, *Ancient Egypt*, I, p. 257-9 et II, p. 193-5. Ajouter : Moret. *Au temps des Pharaons*, Paris, 1921, p. 245-79 ; Erman, *Religion*, ch. XVII ; Lange, *Der magische Papyrus Harris*, Copenhague, 1927 ; Lexa, *La magie dans l'Égypte ancienne*, 3 vol., Paris, 1925. Sur les amulettes : Reisner, *Amulets*, Le Caire, 1907 (Cat. Caire) ; Wiedemann, *Die Amulette der alten Aegypter*, Leipzig, 1901 (der alte Orient 12, 1) ; sur les maladies de l'enfance ; Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin, 1911 (Hier. Pap. aus d. kgl. Museen zu Berlin III) ; sur les stèles magiques, cf. *infra*, p. 230-1 ; sur les formules de malédiction : Sethe, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefässscherben des mittleren Reiches*, Berlin, 1926 ; Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Bruxelles, 1940 ; on trouvera un bon résumé de la question dans Van de Walle, *Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire*, n° 4 (1940), p. 6 et seq. ; sur la pratique de l'envoûtement à basse époque : Schott, *Ä. Z.* 65 (1930) p. 35 et seq. ; cf., aussi, du même auteur : *Urk.* VI, p. 4 et seq. ; sur les calendriers des jours fastes et néfastes : Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes*, Chalon-sur-Saône, 1870 ; le texte est tiré du papyrus Sallier IV (Brit. Mus. 10184) publié par Budge, *Egyptian hieratic papyri in the British Museum*, 2d series, pl. 88 et seq. ; cf. aussi Malinine, *Mélanges Maspero*, Le Caire, 1934-8 (Mémoires publiés par les membres de l'*I. F. A. O.* LXVI), p. 879-99 ; sur les interprétations de songes : Gardiner, *Hieratic papyri in the British Museum*, third series (Chester Beatty gift), I, p. 9-23 et II, pl. 5 à 8 *a* ; 12 et 12 *a*. Un papyrus démotique nous a également conservé des interprétations de songes : cf. Volten, *Analecta aegyptiaca* (consilio Instituti aegyptologici Hafniensis edita) III, *Demotische Traumdeutung*, Copenhague, 1942.

II. — Sur cette question, voir d'une façon générale Erman, *Religion*, ch. X.

II, 1. — Sur les stèles abydéniennes, cf. *supra*, p. 128, vii ; sur la confiance envers Rēʿ, cf. *supra*, p. 134-5.

II, 2. — Sur quelques aspects d'Amon, protecteur des hommes : Sethe, *Amun*, §§ 187-216 ; cf. aussi l'ostracon du British Museum, n° 5656 *a* = *Inscriptions in the hieratic and demotic character*, pl. 26, transcrit par Erman, *Ä. Z.* 42 (1905), p. 106-9 et traduit par le même auteur dans *Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, p. 381-3 ; la version la plus complète de l'hymne à Aton se trouve dans Davies, *The rock-tombs of El Amarna*, VI, pl. XXVII ; il est traduit, entre autres, par Moret, *Le Nil*, p. 378-9.

Le culte des génies familiers des Égyptiens n'a pas fait l'objet d'une monographie ; on doit donc se borner à citer quelques articles, consacrés aux plus populaires de ces génies. Jusqu'à ces derniers temps, on a souvent parlé du culte que les Égyptiens rendaient au dieu Nil, et on considérait comme un témoignage de la piété populaire, à l'égard de ce dieu Nil, l'hymne au Nil, dont le Nouvel Empire nous a conservé plusieurs exemplaires (sur cet hymne, cf. Maspero, *L'hymne au Nil*, Le Caire, 1912, tome 5 de la *Bibliothèque d'Étude*). Tout récemment, A. de Buck a prouvé, dans un article des *Orientalia Neerlandica*, 1948, p. 1-22, que le mot Hâpi, que l'on traduit, généralement par « Nil », signifiait en réalité, « l'inondation ». Les Égyptiens rendaient donc un culte, non pas au Nil lui-même, mais à l'inondation bienfaisante, et cette attitude est beaucoup plus logique. Sur Meskhénet : Daressy, *Rec. Trav.* XXXIV (1912,) p. 189-93 ; sur Touéris : *ibid.*, et Jéquier, *Rec. Trav.* XXXVII (1915-6), p. 118-20 ; sur Bès : Heuzey, *Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 1880, série 4, t. VII, p. 140-49 ; Krall, *Ueber den ägyptischen Gott Bes* (Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses IX (1889), p. 72-95 ; Grenfell, *P. S. B. A.* 24 (1902), p. 21-40 ; Ballod, *Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Aegypten*, Moscou, 1913 ; Jéquier, *Rec. Trav.* XXXVII (1915), p. 114-18 ; Werbrouck, *Egyptian Religion* I (1933), p. 28 et seq. ; Z. Saad, *An. Serv.* XLII (1943), p. 147-

52 ; Keimer, *ibid.*, p. 159-61 ; Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh* (1934-35), Le Caire, 1939, p. 98-108 ; sur les bâtons magiques ; Legge, *P. S. B. A.* 27 (1905), p. 130-52 ; 297-303 ; 28 (1906), p. 159-70 ; Murray, *ibid.*, 28 (1906), p. 33-43 ; Steindorff, *Journ. of the Walters Art Gallery* IX (1946), p. 41-51 et p. 106-7 : l'auteur suppose que ces « bâtons » sont, en réalité, des couteaux magiques, talismans en forme d'armes, utilisés, surtout, par les femmes et par les enfants pour se protéger contre toutes les puissances mauvaises susceptibles de les entourer. Steindorff s'élève, en tout cas, contre l'interprétation « astronomique » qui avait été proposée par miss Murray ; sur les tatouages des danseuses : Vandier d'Abbadie, *Revue d'égyptologie* III (1938), p. 26-35 et Keimer, *Remarques sur le tatouage dans l'Égypte ancienne*, Le Caire, 1948. Les Égyptiens croyaient aussi en l'existence de mauvais génies, sur lesquels on peut consulter Suys, *Egyptian Religion* II (1934), p. 123-39. Sur les cultes étrangers : Erman, *Religion*, p. 179 et seq. ; sur Reshep et Kadesh : Boreux, *Mélanges Dussaud*, Paris, 1939, p. 673-87 ; Leibovitch, *An. Serv.* XXXIX (1939), p. 145-60 ; Grdseloff, *Les débuts du culte de Rechef en Égypte*, Le Caire, 1942 ; sur Astarté : Mercer, *Egyptian Religion* III, (1935) p. 192-203.

II, 3. — Erman, *Religion*, ch. XVIII. Sur les innombrables statuettes de bronze : Daressy, *Statues de divinités*, Le Caire, 1905-6 (Cat. Caire) ; Rœder, *Ägyptische Bronzewerke*, Glückstadt, 1937 ; certains de ces bronzes reproduisaient tout un panthéon ; le plus caractéristique de ces monuments est conservé à Kassel et a été publié par Rœder, *Ä. Z.* 76 (1940), p. 57-71. La prière d'un habitant de Memphis à Ptah est tirée de la stèle 33 de la Bibliothèque nationale de Paris, et elle est citée d'après Erman, *Religion*, p. 368. Sur Bès et Touéris, cf. *supra*, p. 228, II, 2 ; on trouvera de nombreuses reproductions de Ptah patèques et de divinités panthées dans Daressy, *Statues de divinités* (Cat. Caire), Reisner, *Amulets* (Cat. Caire) et Rœder, *Ägyptische Bronzewerke*. Sur Amenhotep, fils d'Hapou : Robichon-Varille, *Le temple du scribe royal Amenhotep, fils de Hapou*, Le Caire, 1936, p. 27, n. 1 (bibliographie) ; sur Imhotep : Hurry, *Imhotep*, Oxford (2e éd.), 1930, et surtout Sethe, *Untersuchungen* II, 4, Leipzig, 1902, où on trouvera aussi de précieux renseignements sur Tééphibis et sur Khonsou-Néferhotep ; sur le culte de ces héros, cf. aussi Otto, *Ä. Z.* 78 (1942-3), p. 28-40.

Il faut enfin mentionner, parmi les hommes divinisés, le vizir Isi, dont la tombe a été découverte par Alliot, sous les ruines de maisons qui forment le *kôm* d'Edfou (cf. *Fouilles de l'I. F. A. O.* (1933), t. X (1935), p. 8-38 ; pl. VII-XX et pl. XXIII). Alliot, en outre, a consacré à ce même Isi une monographie qui a paru dans le *B. I. F. A. O.* XXXVII (1937), p. 93-160 : Isi a fait carrière sous les rois Isési et Ouni ; il a été nommé vizir et directeur des bureaux royaux à Memphis, puis grand chef de province à Edfou, sous le règne de Téti. Il est aussi le père de Kar-Pépinéfer, plus tard gouverneur de la même province.

Les chambres de son mastaba ont été remplies, à partir du début du Moyen Empire, de stèles, maçonnées dans les murs, de statues, enfermées dans des naos et de tables d'offrandes. Toutes ces stèles, ou ces statues avec tables d'offrandes, sont dédiées par des habitants d'Edfou et de la province et s'adressent à Isi « le saint vizir, le dieu vivant ». Ce culte local semble avoir duré environ cinq siècles, jusqu'à la fin de la XIIIe Dynastie. Quelques-unes de ces stèles, dédiées « au dieu Isi », avaient été signalées, avant les fouilles d'Edfou, par Engelbach, *An. Serv.* XXII (1922), p. 136-8. Enfin on trouvera, dans *Tell Edfou III* (fouilles franco-polonaises d'Edfou), de nouveaux renseignements sur la tombe d'Isi, sur Isi lui-même et sur sa famille, renseignements dus à Mme Desroches-Noblecourt. Le volume vient de paraître. Un cas tout à fait analogue de divinisation a été signalé à Éléphantine ; les récentes fouilles de Labib Habachi (non encore publiées) ont révélé l'existence d'un culte local important, dont le bénéficiaire, Héka-ib, était un ancien nomarque d'Assouan, qui vivait à la VIe Dynastie.

Sur les cultes étrangers : Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 69-94.

Sur Amenemôpe : Lange, *Das Weisheitbuch des Amenemope*, Copenhague, 1925 ; Mercer, *Egyptian Religion* II (1934), p. 18-20 ; 27-69 ; Wijngaarden, *ibid.* II (1934), p. 87-99. De tels livres de sagesse existaient encore à l'époque romaine : Bieser, *ibid.* II (1934), p. 1-3 et III (1935), p. 27-63 ; sur Pétosiris : Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, Le Caire, 1923-4, et Suys, *La vie de Pétosiris*, Bruxelles, 1927.

ÉTAT DES QUESTIONS

1. *Les stèles d'Horus sur les crocodiles*

Ce sont des talismans dont les dimensions sont très variables : on en connaît qui atteignent presque un mètre, alors que d'autres dépassent à peine les dimensions d'une amulette. Tous, cependant, présentent, comme sujet central, sculpté le plus souvent en haut-relief, un Horus enfant, debout sur des crocodiles et tenant, dans ses mains, pour les maîtriser, des serpents et des animaux typhoniens, tels que le lion et la gazelle. L'enfant-dieu est représenté tout nu, et sa tête, ornée de la mèche de l'enfance, est généralement surmontée d'un masque de Bès (cf. *supra*, p. 217). La stèle elle-même est le plus souvent recouverte d'inscriptions serrées qui forment un véritable recueil de formules contre les animaux nuisibles. On y raconte longuement la mésaventure d'Harsiésis, piqué par un serpent, dans les marais de Chemmis, alors que sa mère s'était absentée. Celle-ci, à son retour, s'aperçoit du malheur qui la frappe, et exhale, en des cris plaintifs, la douleur qu'elle ressent. Par bonheur, le maître des dieux entend ses cris déchirants ; il a pitié d'Horus et de sa mère, et il envoie, pour guérir le jeune malade, Thot, le grand magicien. Certains passages font allusion à d'autres légendes : celle de Bastet, la déesse-chatte, qui fut guérie par Rēʿ d'une cruelle piqûre de scorpion, ou encore celle d'Osiris, dont le cadavre, immergé par Seth, fut miraculeusement préservé des crocodiles par l'action toute puissante des dieux. Dans tous ces textes, le patient est identifié au dieu victime (Horus, Bastet, Osiris), et il est guéri, comme celui-ci, par l'intervention des dieux sauveurs (Rēʿ, Thot, Isis et aussi Héka personnification de la force magique). L'importance des inscriptions variait naturellement avec celle du monument. Quelques-unes de ces stèles étaient, comme nous l'avons vu, de grosses amulettes que l'on portait sur soi pour se préserver des mauvaises rencontres ; d'autres, plus grandes, étaient gardées dans la maison ; quelques-unes, enfin, étaient consacrées dans les sanctuaires. Parfois, le dédicateur se faisait représenter debout ou à genoux, tenant, devant lui, la fameuse stèle magique. Il faisait ainsi une bonne action, tout en attirant sur sa personne les bénédictions des miraculés. De telles statues, à vrai dire assez rares, sont couvertes d'inscriptions magiques, des pieds à la tête. Elles étaient posées, ainsi que les stèles, du moins les plus importantes d'entre elles, sur un socle dans lequel avaient été ménagés, à des niveaux différents, deux bassins communiquant entre eux par une rigole ; le premier bassin entourait complètement le monument, statue ou stèle ; le second s'ouvrait librement à la partie antérieure du socle (1). Lorsqu'un homme avait été piqué, on versait de l'eau sur la statue ou sur la stèle ; l'eau tombait d'abord dans le premier bassin, puis s'écoulait, par la rigole, dans le deuxième bassin, qui se trouvait à un niveau inférieur. L'eau, en passant sur les inscriptions, s'imprégnait des vertus magiques des formules, et, dès lors, était susceptible de guérir le malade ; il ne restait plus à celui-ci qu'à recueillir le liquide dans le deuxième bassin et à le boire : « cet homme qui boit cette eau, lit-on sur une statue du Louvre (2), fait que son cœur que voici, sa poitrine que voici soient fortifiés grâce à ces protections magiques qui lui sont acquises. Le venin n'entre pas dans son cœur que voici, il ne brûle

(1) Sur ces stèles, cf. Lacau, *Monuments Piot*, XXV (1921-2), p. 189 à 209 et Seele, *J. N. E. S.* VI (1947), p. 43-52.

(2) Statue Tyzkiewickz = E. 10777. Citation d'après Lefebvre, *B. I. F. A. O.* XXX (1930), p. 93, qui a mis au point l'utilisation de ces statues.

pas dans sa poitrine que voici, car Horus c'est son nom, Osiris c'est le nom de son père, Neith (1) la pleureuse c'est le nom de sa mère ». De telles statues, si justement appelées par M. Lacau *(op. cit.)* « statues guérisseuses », n'appartiennent plus en propre à ceux qui les ont consacrées ; elles sont mises à la disposition du public, et chacun peut avoir recours à la force magique qu'elles recèlent. La plupart des stèles ont été retrouvées sans base ; il est probable que les plus grandes d'entre elles en possédaient une à l'origine ; quant aux plus petites, celles qu'on portait au cou, elles n'ont évidemment jamais eu de socle ; lorsqu'on avait à s'en servir, on les plaçait sur une coupe, on les aspergeait d'eau, et on buvait ensuite le liquide, tout chargé de vertus magiques.

2. *Les lettres aux morts*

Les Égyptiens attribuaient aux morts une puissance, tantôt redoutable, tantôt secourable : ils les rendaient volontiers responsables des épreuves qu'ils enduraient, mais, en même temps, ils attendaient d'eux le terme de leurs ennuis. Les lettres qu'ils leur adressaient forment un curieux mélange de menaces et de supplications. Ils déposaient ces épîtres dans la tombe, en bonne place, pour qu'elles ne pussent pas échapper à l'attention des défunts ; le plus souvent, ils les écrivaient sur des coupes chargées d'offrandes, car ils avaient, ainsi, la certitude que le défunt, en venant prendre les aliments qui lui étaient destinés, lirait en même temps la supplique qu'ils lui adressaient. De telles missives sont évidemment dictées par l'intérêt personnel : tantôt, c'est une veuve qui demande à son mari de veiller sur les intérêts de ses héritiers que des amis indélicats cherchent à dépouiller ; tantôt, c'est un orphelin qui, attribuant ses malheurs présents à la vengeance posthume de son frère, fait appel au jugement impartial de ses parents ; ou, encore, une veuve qui supplie son époux de guérir une jeune servante sur qui repose, prétend-elle, la prospérité de sa maison ; ailleurs, un veuf, qui a subi des revers de fortune, s'inquiète du sort de ses enfants, et prie sa femme d'intervenir en sa faveur et de lui pardonner, pour le salut des siens, les torts qu'il a pu avoir à son égard ; un autre veuf (2), inconsolable depuis la mort de sa femme, demande à celle-ci de cesser ses persécutions : il lui rappelle qu'il s'est toujours montré un bon époux, qu'il l'a bien soignée, quand elle a été malade, et qu'il l'a décemment enterrée ; rien ne justifie donc son attitude hostile, pas même la jalousie, puisqu'il ne l'a jamais trompée avec les femmes qui vivaient dans sa maison. Comme on le voit, ces lettres sont touchantes, mais ne témoignent pas d'une grande élévation d'esprit. Le mort a sans doute une puissance supérieure à celle des vivants, mais il n'en reste pas moins une membre de la famille, et on discute d'intérêts avec lui comme on aurait pu le faire de son vivant.

Bibliographie : Gardiner-Sethe, *Egyptian letters to the dead*, Londres, 1928, Piankoff-Clère, *J. E. A.* XX (1934), p. 157-69, et Gardiner, *The attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead*, Cambridge, 1935, p. 19-24.

3. *Les oracles*

Nous avons vu (p. 154) que l'oracle intervenait souvent dans les grands problèmes politiques du Nouvel Empire ; il est maintenant prouvé qu'il réglait également les litiges privés. Les questions posées étaient généralement orales ; cependant, on a trouvé quelques questions écrites, rédigées très brièvement, car le dieu était censé connaître toutes les circonstances de l'affaire sur laquelle il était consulté ; il suffisait donc de faire une simple allusion aux difficultés dont on désirait avoir la solution. Il est rare que le litige soit exposé dans le détail ; de telles exceptions sont, cependant, très précieuses, parce qu'elles nous apportent d'utiles précisions sur le mécanisme de l'oracle. Les petites gens s'adressaient, non pas au grand

(1) C'est-à-dire Isis ; à cette époque, toutes les déesses avaient été identifiées à Isis.
(2) Cette dernière lettre date de la XIXe Dynastie ; les autres s'échelonnent entre la fin de l'Ancien Empire et le Moyen Empire

dieu de Karnak, dont la majesté les effrayait, mais à différentes formes locales d'Amon (1). Le dieu répondait immédiatement à la question posée. La réponse était affirmative ou négative, selon que les prêtres, qui portaient la statue d'Amon, et qui étaient, croyait-on, mus par la force divine, avançaient ou reculaient. Parfois, on soumettait au dieu deux pièces écrites, donnant évidemment deux réponses contraires, et le dieu choisissait, mais nous ignorons, malheureusement, comment il indiquait son choix. Amon était le grand maître de l'oracle; il avait pourtant, dans la région thébaine, un rival en la personne du roi Aménophis I, qui avait été divinisé après sa mort, et qui jouissait d'une grande popularité, particulièrement à Deir el-Médineh. Les artisans qui habitaient ce village avaient une grande dévotion pour Aménophis I qu'ils considéraient comme le fondateur de leur communauté, et pour la mère de ce roi, Ahmés-Néfertari. Plusieurs fois par an, de grandes fêtes avaient lieu en l'honneur du couple royal, et c'était surtout au cours de ces processions qu'on interrogeait l'oracle du roi-dieu.

Bibliographie : Blackman, *J. E. A.* XI (1925), p. 249-55 ; XII (1926), p. 176-85 ; Černy, *B. I. F. A. O.* XXX (1930), p. 491-6 ; XXXV (1935), p. 41-58 ; cf. aussi Drioton-Vandier, *L'Égypte*, p. 326-7 ; 339-40 ; 436 ; 451 ; 494 ; 497-8 ; 500 ; 506 ; 534 ; 546 et 588.

4. *La religion populaire à Deir el-Médineh* (2)

Les ouvriers de la nécropole n'honoraient pas seulement Aménophis I, mais aussi les grands dieux de l'Égypte,et, en particulier, Amon, Ptah, Haroéris, Thot, la triade d'Éléphantine et Khonsou ; de plus, certains artisans, d'origine étrangère, avaient introduit à Deir el-Médineh le culte des divinités asiatiques Reshep et Kadesh ; ce petit panthéon était complété par une déesse-serpent, Méresger « elle aime le silence (3) » : c'était une déesse locale, qui était peut-être une des formes d'Isis, et qui était censée habiter dans la haute montagne qui surplombe le village ; on associait, d'ailleurs, au culte de Méresger celui de la montagne elle-même qu'on appelait la « Cime ». Les dieux avaient chacun un sanctuaire, où s'accumulaient les stèles et les *ex-voto*. Certaines de ces stèles expriment d'une manière touchante la profonde reconnaissance que ces humbles artisans témoignaient à leurs dieux. Quelques citations nous en apporteront la preuve. Un décorateur de la nécropole, Nekhtamon, était tombé grièvement malade ; son père, Nebrē', et son frère, Khay, ayant obtenu d'Amon la guérison du mourant, adressèrent au dieu, en témoignage de leur reconnaissance, un hymne dont voici quelques extraits : « Tu es Amon, le maître de celui qui vit dans le silence, celui qui répond à l'appel du malheureux. Je te prie chaque fois que je suis dans la détresse, et, toi, tu viens pour me sauver, pour rendre le souffle à celui qui est dans la peine, pour me sauver quand je suis dans la servitude. Tu es Amon, le maître de Thèbes, et tu sauves même celui qui est dans l'autre monde ; tu es miséricordieux, lorsqu'on fait appel à toi, et tu accours de loin... Il *(le décorateur Nebrē')* t'a humblement supplié, en présence du pays tout entier, en faveur de Nekhtamon, justifié, qui se trouvait à la mort, qui était au pouvoir d'Amon, à cause de son péché. Et voilà que le maître des dieux est venu comme le vent du Nord, comme une brise fraîche, qu'il est venu devant lui pour sauver le décorateur d'Amon, Nekhtamon... ; de même que le serviteur était disposé à faire le mal, de même le maître est enclin à la miséricorde ; le maître de Thèbes ne passe pas un jour dans la colère ; son irritation ne dure qu'un moment, et il n'en reste aucune trace ». On retrouve les mêmes accents dans les deux stèles d'un ouvrier de la

(1) A Thèbes, il en existait au moins trois : Amon de Pa-Khenti, Amon de Ta-Shénit et Amon de Boukénen.

(2) Deir el-Medineh, en égyptien *Iset Maât* (la place de vérité), était le village où habitaient les « ouvriers de la Nécropole », c'est-à-dire les artisans qui étaient chargés de creuser et de décorer les tombes royales. La vie de ces artisans nous est très bien connue grâce aux fouilles françaises dirigées par M. Bruyère ; cf. B. Bruyère, *Deir el Médineh*, 12 volumes publiés dans la collection : Fouilles de l'Institut français du Caire. La plupart des documents utilisés dans notre paragraphe sur l'oracle ont été trouvés à Deir el-Médineh.

(3) Capart, *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. VI. — 1900-01. — Avril ; Bruyère, *Mert Seger à Deir el Médineh*, Le Caire, 1929-30.

nécropole, Néferabou : accusé d'une injustice qu'il avait commise, il s'était défendu en prenant à témoin Ptah et Méresger ; peu après, il perdit la vue. et interpréta ce malheur comme un châtiment divin. Il s'adressa alors aux dieux qu'il avait offensés et fut exaucé par Méresger. Voici des extraits des hymnes qu'il composa à l'occasion de sa guérison. Et, tout d'abord, l'hymne à Ptah : « Je suis un homme ayant juré faussement contre Ptah, le seigneur juste ; il me fit voir l'obscurité en plein jour ; aussi proclamerai-je la puissance de ce dieu à celui qui ne le connaît pas et à celui qui le connaît, aux petits et aux grands. Gardez-vous de Ptah, le seigneur juste, car il ne laisse de côté les actions de personne ; gardez-vous de prononcer faussement le nom de Ptah, car celui qui le prononce faussement, voilà qu'il est renversé ; il m'a fait ressembler aux chiens des rues. Je suis en sa puissance, et il m'a fait remarquer des hommes et des dieux ; je suis comme un homme qui a fait une abomination contre son maître. Juste est Ptah, le maître de justice, car il m'a châtié. Sois-moi indulgent, regarde-moi et puisses-tu te montrer miséricordieux ! ». Après avoir reconnu la justice de Ptah, il se plaît à célébrer la miséricorde de Méresger (la Cime) : « J'ai été un homme ignorant et sans cœur, ne sachant distinguer le bien du mal ; en effet, j'ai péché contre la Cime, et elle m'a puni. Nuit et jour, j'étais en sa puissance, assis, comme une femme en couches, sur le tabouret d'accouchement. J'ai supplié la brise, mais elle n'est pas venue ; alors je me suis humilié devant la Cime de l'Ouest, la Grande, la puissante, et devant tous les dieux et les déesses de la Ville (*Thèbes*). Et maintenant, je dirai au grand et au petit de cette corporation : « Gardez-vous de la Cime, car un lion habite en elle ; son bras frappe, comme celui d'un lion au regard farouche, et elle poursuit celui qui a péché contre elle. J'ai imploré cette souveraine, et elle est venue à moi avec une brise agréable ; elle s'est montrée miséricordieuse après m'avoir fait connaître sa puissance ; elle m'a rendu ses faveurs ; elle m'a fait oublier mon mal, et la brise est revenue. Certes, la Cime de l'Ouest est indulgente pour celui qui l'implore » (1).

Telles sont les plus longues de ces prières, les plus circonstanciées aussi. Ces stèles, qui sont de véritables actions de grâces, prouvent qu'il existait, à cette époque, dans la petite communauté de Deir el-Médineh, une vie religieuse intense, et que la piété personnelle s'y exprimait en des termes particulièrement touchants ; elles montrent aussi qu'un nouveau progrès avait été accompli dans l'évolution morale : désormais, l'homme se reconnaît pécheur ; il établit, entre le péché et le châtiment, un rapport de cause à effet, en d'autres termes, le sentiment de responsabilité morale est né. Nous avons vu ailleurs (p. 135), à propos des biographies idéales, les raisons pour lesquelles l'Égyptien ancien donnait l'illusion de se croire toujours parfait. Une telle exception à la règle séculaire ne peut qu'être due à des influences étrangères, en l'occurrence aux nombreux ouvriers d'origine asiatique qui travaillaient à Deir el-Médineh et qui avaient apporté avec eux la conception, traditionnelle dans les pays sémitiques, de la responsabilité personnelle du pécheur (2).

Bibliographie : ERMAN, *Sitzungsber. Preus. Akad.*, phil.-hist. Kl., 1911, p. 1086-1110 ; *Religion*, p. 171 et seq. ; GUNN, *J. E. A.* III (1916), p. 81-94 ; VANDIER, *La tombe de Néfer-Abou*, p. 73 et seq.

5. *Le culte du taureau*

a) *Apis.* — Le culte d'Apis est, sinon le plus ancien témoignage de la divinisation d'un animal, du moins le plus anciennement attesté en Égypte. Manéthon le faisait

(1) M. KUENTZ a fait, au XXI[e] Congrès international des Orientalistes (Paris, 1948), une communication sur la cécité, considérée, dans l'Égypte ancienne, comme un châtiment divin. Il a rappelé, à ce propos, quelques vers de JUVÉNAL (XIII, 91-4), qui prouvent qu'on connaissait encore, à l'époque romaine, ce rapport entre la perte de la vue et la justice divine.

(2) Des sanctuaires analogues à ceux dont il vient d'être question devaient exister un peu partout en Égypte ; l'un d'entre eux, consacré à la déesse Sekhmet, a été mis au jour au cours des fouilles allemandes d'Abousir. On y a retrouvé de nombreux *ex-voto* : ce sont, le plus souvent, de petites stèles, sur lesquelles sont représentées deux oreilles ; le dédicateur exprimait, par là, sa reconnaissance à l'égard de la divinité qui avait exaucé sa prière. Ce symbolisme naïf est également attesté à Deir el-Médineh ; cf. ERMAN, *Religion*, p. 174-6.

remonter à la IIe Dynastie ; en fait, il existait déjà à la Ire Dynastie (cf. EMERY, *The tomb of Hemaka*, p. 40 et pl. 19 D). De rares documents, datant de l'Ancien Empire, nous apprennent que, à cette époque, Apis vivait déjà à Memphis, et qu'on célébrait, en son honneur, et cela, depuis les plus anciens temps, une fête périodique, qui fut rattachée, de bonne heure, à la fête royale. Une preuve indirecte de l'importance qu'il avait prise, dès la Ire Dynastie, nous est fournie par l'onomastique de la famille royale ; le nom d'Apis, en effet, entre dans celui de la mère d'Athotis (Khénet-Hep) (1) et dans celui de la mère de Djéser (Ni-Maât-Hep). L'origine du nom d'Apis n'est pas entièrement élucidée : il existait un canard renommé par sa force procréatrice, que les Égyptiens appelaient *hep* (Pyr. 1313) ; il n'est pas impossible qu'on ait donné, comme l'a supposé SETHE, ce nom à Apis, dont on admirait, tout particulièrement, la puissance génératrice (*Sitzungsber. Preus. Akad.*, phil.-hist. Kl., 1934, p. 13) ; cette hypothèse a l'avantage d'expliquer le déterminatif du canard, qui suit si souvent le nom du taureau de Memphis. Apis avait ses prêtres, qu'on désignait, à l'Ancien Empire, sous le nom de « bâtons (i. e. tuteurs) d'Apis ». A la Ve Dynastie, le roi Niouserrē', à l'occasion de sa fête *sed*, se rendit au sanctuaire d'Apis, ce qui prouve l'existence, à cette époque, d'un culte du taureau. Enfin un texte des Pyramides (1998) permet de supposer qu'il y avait très anciennement un cimetière des Apis à Memphis.

C'est à quoi se bornent nos connaissances sur le culte d'Apis aux plus hautes époques. A partir du Nouvel Empire, les documents deviennent plus nombreux et plus précis. La plus ancienne des tombes connues d'Apis date du règne d'Aménophis III (XVIIIe Dynastie), la plus récente de la fin de l'époque ptolémaïque (2) ; entre ces deux extrêmes, la série des tombes est ininterrompue. Jusqu'à la XIXe Dynastie, chaque Apis avait son tombeau particulier, surmonté d'une chapelle funéraire ; à partir de Ramsès II, on aménagea une sépulture commune, celle que Mariette (3) a découverte et qui est connue sous le nom de Sérapéum (4) : c'est une longue suite de couloirs souterrains, dans lesquels sont aménagées des niches, servant de caveaux. Ces niches étaient murées après l'enterrement ; on fixait sur les murs extérieurs de nombreuses stèles, officielles et privées. Ces stèles donnent de précieuses dates, mais, sauf exceptions, peu de renseignements sur le culte même. Cependant, ces heureuses exceptions, jointes à un fragment du rituel funéraire d'Apis et aux récits des auteurs classiques, permettent de suivre, dans son ensemble, la carrière du taureau sacré de Memphis. Elle commençait, non pas à sa naissance, mais aux fêtes d'intronisation, qui avaient lieu à Memphis et qui étaient présidées par le grand prêtre de Ptah. Apis faisait tout d'abord une visite au sanctuaire de Hâpi, dans l'île de Roda, puis s'embarquait pour Memphis, au moment où la lune commençait à croître. Les fêtes proprement dites se célébraient, à Memphis même, à la pleine lune : c'était le symbole de l'ère nouvelle, ouverte par le règne du nouvel Apis. Après son intronisation, le taureau sortait par la porte Est (côté du soleil levant) du temple pour se manifester au peuple. Puis, on le conduisait à son sanctuaire, l'Apiéion (5), d'où il ne sortait que pour participer aux processions. C'était là qu'il recevait les honneurs de ses fidèles, là aussi qu'il rendait ses oracles. Lorsque l'Apis mourait, on croyait qu'il allait au ciel. Son corps était enseveli suivant les rites osiriens : on procédait d'abord à la pose des bandelettes, aux onctions et aux fumigations d'usage et à la mise en bière (6). Puis la momie, passant par la porte Ouest (côté du soleil couchant), était conduite jusqu'au « lac des rois », accompagnée de deux pleureuses (Isis et Nephthys) et des prêtres de Hâpi. Pendant la navigation sur le lac, on lisait neuf rituels d'inspiration osirienne. Après l'accom-

(1) OTTO, *Untersuchungen* XIII, p. 14.

(2) La nécropole romaine des Apis n'a pas été retrouvée. Le culte des Apis existait encore sous le règne de Julien l'Apostat, en 362.

(3) Cf. bibliographie dans PRATT, *Ancient Egypt*. p. 138-9.

(4) Un temple funéraire fut construit, sous Ramsès II, par le grand prêtre de Ptah, Khaemouast, fils du roi ; Nectanébo II en construisit un autre à la XXXe Dynastie.

(5) D'après la pierre de Rosette (cf. *Urk.* II, p. 186).

(6) Le sarcophage, primitivement en bois, fut taillé dans le granit, à partir du règne d'Amasis (XXVIe Dynastie).

plissement des rites funéraires, qui ne duraient pas moins de 70 jours, le sarcophage était descendu dans son caveau. L'Apis défunt, comme tout mort osirien, avait ses vases canopes et ses chaouabtis, souvent taurocéphales.

Chaque Apis avait un troupeau de vaches sacrées, et sa descendance recevait des honneurs particuliers. Il était rare, cependant, qu'il descendît lui-même d'un Apis ; souvent même, il n'était pas d'origine memphite. Il était représenté, portant, entre les cornes, un disque solaire orné d'un uraeus. Les signes qui l'avaient fait reconnaître comme taureau sacré sont toujours visibles : un triangle blanc sur le front, une tache blanche en forme de croissant sur le flanc, et un aigle sur le cou. A l'origine, c'était évidemment un taureau noir avec des taches blanches, taches qui, plus tard, ont été interprétées comme les symboles des dieux qui s'étaient incarnés dans l'Apis.

Sur le plan théologique, Apis apparaît, à l'origine, comme un dieu générateur, un dieu de la force et de la fécondité. Ce caractère primitif s'est maintenu au cours des siècles : les rapports étroits qui unissent Apis à l'inondation (Otto, *Untersuchungen* XIII, p. 25), d'une part, et, d'autre part, à Osiris, dieu de la végétation, en sont la preuve. A vrai dire, il y avait une autre raison pour qu'Apis fût rapproché d'Osiris : le taureau sacré, en effet, comme les hommes, connaissait la mort, et, comme eux encore, était enterré ; c'était assez pour qu'il fût considéré comme un Osiris. Il semble qu'on ait fait, au début, une distinction entre Apis-Osiris (le taureau vivant) et Osiris-Apis (le taureau mort), mais cette distinction, qui laissait subsister, entre l'animal vivant et l'animal mort, une différence dogmatique, fut assez vite abandonnée ; elle fut reprise, cependant, par les Grecs, pour qui Sérapis (Apis mort) se différenciait de l'Apis vivant ; en outre, ils avaient établi une distinction entre Sérapis, qui symbolisait la pluralité des taureaux défunts, et Osorapis, qui représentait chaque individu après sa mort. L'identification d'Apis et d'Osiris fut à l'origine d'importants développements théologiques : Apis, parce qu'il était Osiris, devint tout naturellement un dieu funéraire (1) et un dieu lunaire (2). Il fut également assimilé à Horus, sous l'influence, semble-t-il, de l'opposition qu'on avait établie, depuis les plus anciens temps, dans la théologie royale, entre le roi vivant, assimilé à Horus (3), et le roi mort, assimilé à Osiris ; Apis vivant devint donc un Horus, tout en restant un Osiris ; seuls, les Égyptiens pouvaient admettre une conception aussi illogique. D'autre part, Apis se trouvait naturellement rapproché d'Horus, et aussi du roi, par ses fêtes d'intronisation ; exerçant une souveraineté, il ne pouvait être qu'un Horus, puisque toute souveraineté, pour les Égyptiens, venait d'Horus.

Il est plus difficile d'expliquer les rapports anciens qui existaient entre Apis et Ptah. Il semble qu'Apis, dont la zone d'influence coïncidait avec celle de Ptah, se rattacha, de bonne heure, et pour cette seule raison, à son puissant voisin. Un tel rapprochement ne peut être qu'arbitraire ; il est dû, sans doute, aux prêtres de Ptah et d'Apis, qui ne voyaient que des avantages dans une alliance qui faisait rejaillir, sur Ptah, un peu de la popularité d'Apis, et, sur Apis, un peu de la gloire de Ptah. Le titre le plus fréquent du taureau sacré est : Apis vivant, héraut de Ptah, celui qui fait monter la vérité jusqu'au dieu au beau visage (i. e. Path), titre qui est peut-être en relation avec le rôle d'Apis dans les oracles. Apis est également appelé : l'âme de Ptah, et, surtout, le fils de Ptah.

Signalons, enfin, qu'Apis, à partir de la XVIII[e] Dynastie, entretient des rapports assez étroits avec Atoum, le dieu-soleil d'Héliopolis. Là aussi, la proximité des patries respectives des deux dieux a dû être à l'origine d'un rapprochement que favorisait, d'ailleurs, le caractère funéraire qu'ils présentaient l'un et l'autre, Apis, comme manifestation d'Osiris, et, Atoum, comme dieu du soleil couchant. Enfin le

(1) Il porte le titre de Khentimentiou, et il est parfois assimilé à Sokaris.

(2) On a vu que les fêtes d'intronisation d'Apis avaient lieu à la pleine lune, que le taureau portait sur les flancs une tache en forme de croissant ; ajoutons que le disque lunaire remplaça, à l'époque romaine, le disque solaire, placé entre les deux cornes.

(3) La légende racontait qu'Isis et Horus, fuyant devant Seth, s'étaient respectivement transformés en vache Sékhat-Hor et en Apis ; cf. Dümichen, *Oasen der libyschen Wüste*, pl. 6 et Brugsch, *Ä. Z.* 17 (1879), p. 19.

disque qu'Apis portait entre les cornes peut être considéré comme un témoignage de son caractère solaire.

Telle était la personnalité complexe du dieu que les Égyptiens appelaient parfois Osiris-Apis-Atoum-Horus, et qui fut, sans doute, celui des animaux divinisés dont le culte, à l'époque historique, fut, de beaucoup, le plus célèbre et le plus répandu.

b) *Mnévis*. — Héliopolis, la célèbre ville du dieu-soleil, était, elle aussi, le siège du culte d'un taureau sacré. Comme Apis, c'était un ancien dieu de la végétation ; le rôle qu'il n'a cessé de jouer, au cours de l'histoire égyptienne, dans la présentation des offrandes, suffit à le prouver. Son nom, Mérour, est attesté, pour la première fois, à l'époque amarnienne (1), mais il devait être beaucoup plus ancien : les auteurs classiques le grécisèrent en Mnévis (2). Mnévis était un taureau noir, qui présentait des épis sur tout le corps et sur la queue ; c'étaient là ses signes distinctifs. Il avait un symbole divin, une perche surmontée d'une tête de taureau, qui s'amalgama, de bonne heure, avec le pilier sacré d'Héliopolis, si bien que la tête de taureau était, le plus souvent, supportée, non plus par une perche, mais par le pilier *ioun*. Comme Apis, Mnévis avait un troupeau sacré ; ses vaches et ses veaux étaient enterrés avec lui. La nécropole des Mnévis est très imparfaitement connue : deux tombeaux seulement, datant de l'époque ramesside, ont été fouillés ; ils prouvent, au moins, que le rituel funéraire présentait, comme celui du taureau memphite, un caractère nettement osirien. Sur le plan théologique, Mnévis se rattache exclusivement au grand dieu héliopolitain Rēʿ-Atoum ; son titre le plus fréquent souligne ce lien : héraut de Rēʿ, celui qui fait monter la vérité jusqu'à Atoum. Son culte autant qu'on peut dire, était très analogue à celui d'Apis.

c) *Boukhis*. — Ermant, l'Héliopolis du Sud, la ville du dieu Montou, honorait, depuis les plus anciens temps, un taureau sacré que les Grecs ont appelé Boukhis : la signification de ce nom n'est pas parfaitement élucidée (3). Ce taureau n'avait primitivement rien à faire avec Montou, dieu-faucon d'origine astrale, mais il avait été absorbé de bonne heure par la personnalité puissante de son voisin. Le culte de Montou et, parallèlement, celui de Boukhis, se répandirent dans certaines localités du nome thébain : Tôd, Médamoud et, à une époque plus récente, Karnak ; un sanctuaire du taureau existait aussi près de Médinet Habou. L'intronisation de Boukhis avait lieu, à partir du règne de Ptolémée VII, à Thèbes, mais le taureau ne cessa jamais de résider à Ermant, d'où il ne s'absentait que pour visiter périodiquement ses trois autres sanctuaires principaux. Après sa mort, il était enterré dans la nécropole commune des taureaux d'Ermant, le Boukhéum : les Égyptiens, pour marquer l'influence qu'avait exercée le culte héliopolitain sur celui d'Ermant, appelaient cette nécropole « le château d'Atoum ». Elle a été mise au jour récemment, et comprend des tombeaux dont les dates s'échelonnent entre le règne de Nectanébo II et celui de Dioclétien (cf. Mond, *The Bucheum*, Londres, 1934, 3 vol.) ; les tombeaux plus anciens ne sont pas connus. Comme le Sérapéum, le Boukhéum nous a fourni un important lot de stèles qui apportent de précieux renseignements chronologiques. A Médamoud, Boukhis rendait des oracles (4) ; là se trouvaient également des arènes, où avaient lieu des combats, sur lesquels nous manquons, malheureusement, de détails. Boukhis était un taureau blanc à tête noire ; il portait entre les cornes un disque solaire surmonté de deux plumes.

Le caractère théologique du taureau d'Ermant est très complexe ; il avait subi, en effet, par l'intermédiaire de Montou, auquel il se rattache étroitement, l'influence d'Amon, son voisin de Thèbes, et celle de Rēʿ. On sait que le dieu d'Ermant avait été solarisé de bonne heure (cf. *supra*, p. 161), et qu'il était adoré sous le nom de Montou-Rēʿ ; nous venons de voir que le Boukhéum s'appelait le château d'Atoum ; Boukhis lui-même portait les titres héliopolitains d'âme et de héraut de Rēʿ. Plusieurs faits prédisposaient le taureau d'Ermant à être introduit dans le cycle d'Amon, en particulier les relations de bon voisinage qui existaient entre Montou et Amon,

(1) On sait (cf. *supra*, p. 152, n. 2) que le culte de Mnévis a été importé à Amarna, par Akhnaton.

(2) Mérour se prononçait probablement Mnēwe ; cf. Sethe, *deutsche morgenländische Gesellschaft*, 77 (1923), p. 191.

(3) Sur cette question, cf. Otto, *Untersuchungen* XIII, p. 48-9.

(4) Cf. Drioton, *Médamoud : les inscriptions*, p. 8-10.

et aussi le caractère de dieu de la végétation et de la génération dont Amon avait été revêtu après son identification avec Min (1). Les théologiens de la basse époque s'étaient attachés à établir de savants rapports entre Boukhis et Amon, considérés comme membres de l'Ogdoade : les quatre Montou d'Ermant, de Tôd, de Médamoud et de Karnak (2) avaient été identifiés aux quatre membres masculins de l'Ogdoade, et Boukhis lui-même passait pour le fils de Noun ; on l'assimilait aussi à Ptah-Taténen, dans son rôle de serpent créateur de la terre (cf. *supra*, p. 64), mais on le tenait, d'autre part, pour son fils, puisque Ptah était également considéré comme le père des dieux primordiaux. Tous les dix jours, l'Amon de Louxor venait à Ermant et apportait au taureau de Montou, assimilé aux dieux primordiaux, des offrandes, comme il en apportait au sanctuaire de l'Ogdoade, situé près de Médinet Habou (cf. *supra*, p. 64). Toutes ces spéculations, qui n'avaient aucune influence sur les croyances populaires, sont bien représentatives de l'état d'esprit qui régnait à cette époque dans le cercle fermé des théologiens (3).

5. — *Le bélier de Mendès*

Parmi les animaux sacrés, le bélier semble avoir joui d'une popularité très grande, presque comparable à celle de l'Apis. Malheureusement, nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur son culte que sur celui du taureau sacré. Le nom de la ville de Mendès (en égyptien *Djédet*) s'écrivait, comme celui de la ville de Busiris (en égyptien *Djédou*), à l'aide du pilier *djed* (sur ce pilier, cf. *supra*, p. 201-2). Il est impossible qu'il n'y ait pas eu, entre les deux villes, un rapport très ancien (cf. Kees, *Götterglaube*, p. 165). Les deux dieux, d'ailleurs, Osiris et le bélier, ont été identifiés de bonne heure, ce qui semble bien confirmer la haute antiquité des rapports dont nous venons de supposer l'existence entre les deux villes. Ce même pilier *djed*, que nous rencontrons à la fois à Mendès et à Busiris, était primitivement, comme nous l'avons vu (p. 201, n. 5), un symbole solaire. Ces diverses circonstances sont peut-être à l'origine d'un compromis qui devait jouir, à basse époque, d'une grande faveur : on racontait que les âmes d'Osiris et de Rē' s'étaient rencontrées à Mendès, et qu'elles s'y étaient unies si étroitement qu'elles ne formaient plus qu'une seule âme, dont le bélier de Mendès était la manifestation visible (cf. Kees, *Totenglauben*, p. 220-1 ; *Götterglaube*, p. 165).

Le culte du bélier, d'après Manéthon, aurait été créé, comme ceux de l'Apis et du Mnévis, par le premier roi de la IIe Dynastie. On a vu (p. 233-4) que Manéthon n'était peut-être pas exactement renseigné sur ce point, et il n'est pas impossible que le culte du bélier remonte, comme celui du taureau sacré de Memphis, à une époque antérieure à la IIe Dynastie, et même peut-être à l'histoire. En tout cas, la ville de Mendès semble bien avoir été un des sanctuaires les plus anciennement vénérés du Delta, et on peut même supposer qu'elle était comptée au nombre des étapes du long pèlerinage aux villes saintes que faisait, d'après Junker (*Mit. Kairo*, IX (1940), p. 1-39), le cortège funéraire des rois de Bouto (cf. notre article dans *Chronique d'Égypte* XIX (1944). Les renseignements que nous avons sur le bélier de Mendès, si rares soient-ils, suffisent à nous prouver que le système théologique, auquel il était rattaché, était au moins aussi compliqué que ceux qui s'étaient formés autour des taureaux sacrés de Memphis, d'Héliopolis et d'Ermant. Ces animaux sacrés étaient, semble-t-il, prédisposés à servir de trait d'union entre deux systèmes, à l'origine parfaitement étrangers l'un à l'autre. On pense bien que les prêtres de basse époque, qui étaient passés maîtres dans l'art du compromis, n'hésitèrent pas à développer avec hardiesse, conformément aux règles de plus en plus larges du syncrétisme triomphant, toutes les possibilités que leur offrait le culte des animaux sacrés.

(1) Le taureau blanc de Min (cf. *supra*, p. 203) porte la même coiffure que Boukhis.
(2) Drioton, *Chronique d'Égypte* VI, n° 12 (1931), p. 259-70.
(3) L'essentiel de ce paragraphe sur les taureaux sacrés est tiré de l'intéressant ouvrage d'Otto, *Untersuchungen* XIII, Leipzig, 1938, où on trouvera toutes les références relatives à ce sujet.

CONCLUSION

En étudiant la religion égyptienne, on ne peut se défendre d'une impression de complexité très grande ; au premier abord, on ne voit guère d'unité que dans le culte. Et cependant, la complexité des croyances n'est peut-être qu'apparente, car l'homme, devant la pluralité, a toujours cherché un principe d'unité. Le problème qui se posait aux Égyptiens n'était pas simple. A l'origine l'Égypte, sur le plan religieux, se divisait en un certain nombre de cultes locaux qui présentaient, chacun, une zone d'influence bien délimitée et un certain caractère d'unité. Les difficultés commencèrent à se manifester lorsqu'il se fut agi d'établir, entre les dieux locaux, des rapports qui fussent en harmonie avec ceux qui existaient, sur le plan politique, entre les nomes, c'est-à-dire de grouper les dieux locaux, sans heurter les tendances particularistes des villes ; la création de familles divines (cf. *supra*, p. 13-4) peut être considérée comme la solution la plus simple de ce problème délicat. Mais cette solution, à mesure que s'affirmait l'unité politique, fut rapidement estimée insuffisante, et ce fut alors qu'on eut recours au syncrétisme, dont on a dit, non sans raison, qu'il était un compromis entre l'universalité de l'idée de dieu et le particularisme des cultes locaux (1). Les associations divines, qui se créèrent alors, ne peuvent s'expliquer qu'en fonction de l'idée que les Égyptiens se faisaient de leurs dieux ; sur ce point, malheureusement, on ne peut que formuler une hypothèse. Il est certain que les Égyptiens reconnaissaient dans le dieu, comme dans l'homme, une

(1) Bonnet, *Ä. Z.* 75 (1939), p. 40-52. On trouvera ici un certain nombre des idées émises par Bonnet dans cet intéressant article consacré au syncrétisme.

partie matérielle, la statue ou le symbole, et une partie spirituelle, sorte de force qui se fixait dans la statue, ou dans le symbole divin, et qui pouvait aussi se communiquer aux hommes ; c'était ainsi que les rois, d'après de nombreux bas-reliefs égyptiens, recevaient le fluide divin. Cette force individuelle, que le dieu avait en lui, pouvait se fixer, non seulement dans sa propre statue, mais aussi dans n'importe quelle statue divine ; lorsqu'on dit qu'un dieu a été identifié à un autre dieu, on se sert, comme le remarque Bonnet *(op. cit.)*, d'une expression commode, mais impropre : on devrait dire que les forces de ces deux dieux se sont fixées dans la même image. Ils restent, cependant, sauf dans de très rares exceptions (Osiris et Khentimentiou), indépendants l'un de l'autre ; leurs caractères distinctifs ne se manifestent pas nécessairement sur un plan d'égalité, et leurs rapports peuvent varier au cours des siècles : ainsi le composé Amon-Rēʿ fut-il successivement dominé par la personnalité d'Amon, puis par celle de Rēʿ. Mais ces caractères distinctifs, qui étaient autant de manifestations de la force spirituelle, appartenant en propre à chaque dieu, étaient le plus souvent perceptibles par les sens ; de bonne heure apparut une tendance à dégager complètement de la matière cette force qu'on reconnaissait aux dieux : on se trouva, alors, en face d'une notion abstraite dont le caractère d'universalité ne pouvait que s'accentuer. La théologie memphite, telle qu'elle a été exposée dans la stèle de Shabaka (cf. *supra*, p. 35-7 ; 65-6), implique déjà l'universalité de l'essence divine ; cette idée, qui ne pouvait être comprise de la masse, semble avoir eu toujours ses partisans en Égypte : les auteurs des livres sapientiaux, lorsqu'ils parlent de Dieu, ne pensent évidemment pas à une divinité plutôt qu'à une autre, mais à l'idée générale de dieu (1) ; enfin la doctrine amarnienne affirme, de son côté, l'unité de l'essence divine. Tout se passe comme si les Égyptiens avaient cru à un dieu unique

(1) Telle n'est pas l'opinion de Kees (*Götterglaube*, p. 273) pour qui le mot « dieu » dans ces textes, est une formule abrégée pour « chaque dieu ».

susceptible de se manifester aux hommes sous des formes différentes. Ces formes divines, qui se fixent d'une manière transitoire dans tel ou tel objet, ou même simultanément dans tel ou tel objet, ne peuvent, en effet, se comprendre que si on admet qu'elles proviennent d'un moteur unique, et qu'elles présentent, par conséquent, toutes la même nature. Le syncrétisme, ainsi défini, avec son aspect proprement théologique, n'a pu être élaboré que par les prêtres. Il est certain, d'autre part, qu'il ne pouvait conduire qu'à une doctrine monothéiste, mais cette doctrine, ce n'est pas lui qui l'a créée : c'est parce que ce sentiment monothéiste existait déjà chez les plus religieux des Égyptiens que le clergé a cherché, par une sorte de compromis philosophique, à lui donner une explication qui ne fût pas en désaccord avec les aspects traditionnels de la religion égyptienne. La solution était boiteuse, et il est peu probable qu'elle ait satisfait les besoins spirituels de ceux auxquels elle était destinée. L'Égyptien pieux, même s'il se servait des innombrables possibilités que lui offrait le syncrétisme, n'en devait pas moins éprouver un sentiment de malaise en se heurtant, sans cesse, à un formalisme étroit, qui s'opposait à son désir d'évasion ou de confiance. Et cependant, il semble qu'il ait aimé la cause de sa souffrance. Une seule fois, en effet, il fut sur le point de s'engager dans une voie toute nouvelle, dégagée des épaisses broussailles d'un passé pesant : ce fut lorsque le roi Akhnaton, faisant table rase de toutes les traditions religieuses de ses ancêtres, eut créé, à Amarna une religion solaire monothéiste. L'expérience échoua, et, après un entr'acte trop court, le drame reprit. Sans doute y a-t-il eu, au succès comme à l'échec d'Akhnaton, des raisons politiques qui faussent cette expérience religieuse, unique dans l'histoire égyptienne ; il n'en reste pas moins vrai que cette expérience n'aurait même pas pu être tentée s'il n'y avait eu, dans l'âme égyptienne, aucune aspiration vers le monothéisme.

Cette idée d'une « religion supérieure » qui se serait développée,

en Égypte, à côté de la religion ordinairement observée par la masse du peuple, a eu, de tout temps, ses partisans et ses adversaires (1). Il n'est donc pas question dans ces quelques lignes, de clore définitivement une discussion qui aura, sans aucun doute, de nouveaux rebondissements, et qui mettra en avant les mêmes arguments.

Les textes qui ont été cités plus haut (chapitre VI), et qu'on aurait pu multiplier, témoignent, en tout cas, d'un souci moral, que le formalisme de la religion traditionnelle égyptienne était bien incapable d'apaiser ; ils montrent aussi que les Égyptiens avaient su établir un rapport entre le châtiment, dû au péché, et un dieu anonyme (et par conséquent unique), celui que M. Drioton appelle si justement « le Dieu des Sages » (2). Ce dieu « maître des événements, providence des hommes, juge et rétributeur des bonnes et mauvaises actions », doit être considéré comme la conception la plus élevée et la plus pure de la religion égyptienne, et, s'il peut paraître imprudent de soutenir que cette conception a eu, en Égypte, une large diffusion, on s'écarte encore beaucoup plus de la vraisemblance en affirmant que les Égyptiens n'ont jamais été capables de s'élever jusqu'à ce stade évolué de la pensée religieuse.

(1) Parmi ceux-ci, le dernier en date est KEES, *Götterglaube*, p. 270 et seq. On trouvera, dans ce passage, une longue discussion de l'auteur avec Junker, partisan de l'existence du monothéisme en Égypte.

(2) DRIOTON, *La religion égyptienne dans ses grandes lignes*. Le Caire (*Rev. du Caire)*, 1945, p. 3 et seq.

INDEX ALPHABÉTIQUE

PETITES CAPITALES = noms de divinités.
Minuscules italiques = noms géographiques.
Minuscules ordinaires = divers.

TABLE DES MATIÈRES